

جمال البنا

نظريته المعدلة

في الفكر الأوربي والفكر الإسلامى

دار الفكر الإسلامى

١٩٥ شارع الجيش - ١١٢٧١

تليفون ٩٣٦٤٩٤ - القاهرة

إهداء

إلى

إلى الأخت العزيزة السيدة منى عبد الله
التي شاركتني - بتجاوب قلبي عميق -
هموم الانتهاض بالفكر الإسلامى.

جمال البنا

« ... فإن الله أرسل رسله - وانزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذى قامت به السموات والأرض . فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدله العقل ، وأسفر صبحه بأى طريق كان ، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره . والله تعالى لم يحصر طرق العدل وادلته وأماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه ، وأدل وأظهر . بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل - وقيام الناس بالقسط . فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها ... » .

الفقيه ابن القيم الجوزية (ت ٧٥١ هجرية)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله

مقدمة

كما تتوهج النجوم فى السماء وترسل شعاعاً من نورها ترتاح له النفوس وتقر به العيون ويهتدى به الضال ، فإن القِيم فى المجتمع الانسانى وحياة الفرد المكدودة تبت الأمل وتبعث على العمل وتقاوم اليأس والقنوط وتحول دون الانحراف والتخبط وتجعل لحياة الانسان رسالة ومغزى .

والقيَم كالجواهر الثمينة تتفاوت أو يختلف تقدير الناس لبعضها دون بعض ، فقد لا يعدل فريق بالحرية قيمة أخرى ويرى أنها الشرط الأول والضرورى لكل تقدم . وقد يفضل الفنانون والشعراء الجمال الذى

يلهمهم وتتعطف له حواسهم الفنية بينما يصر الطامحون إلى السلطة على القوة ويرون أنها سيدة القيم .

ولكننا نؤثر العدل ...

لقد كان العدل - وما يزال - هو أمنية الجماهير وطُلبة الشعوب التي ترى فيه ملاذها وضمائنها وأمنها من الحاجة والعوز والظلم والحيف . إن الحرية بقدر ما هي ضرورية ولازمة ولا مناص عنها فإنها قد تسمح للأقوياء باستعباد الضعفاء وللأغنياء باستغلال الفقراء .. والعدل هو وحده الذي يقف دون ذلك .

وهناك بعد سبب آخر . إن العدل هو فضيله الاسلام وقيمه العظمى - وسيرى القارىء فيما سيلي من فصول أسباب ومبررات ذلك - وهذا عامل جديد يعطى العدل أهمية خاصة .



ومنذ وقت طويل وقد عُثِننا بقضية العدل وفي السنة الأخيرة - عندما تبلورت فكرة إصدار هذه الرسالة - عكفنا على دراسة مكانة ومنزلة العدل في الفكر الأوربي ومدى تطبيقه لها مقارنين ذلك بما في الفكر الاسلامي والمجتمعات الاسلامية مستهدفين التوصل إلى تأصيل لنظرية العدل بنأى بها عن صفة النسبية التي تقترن عادة به وتفتح الباب للتأويلات .

باستثناء محاولة افلاطون منذ ألفى وخمسمائة عام إقامة جمهورية على أساس العدل وفكرة المعتزلة عن العدل منذ ألف وربعمائة عام فلم نجد في الفكر الأوربي والاسلامى معالجة أصولية لنظرية العدل وإن لم نعدم بالطبع الاشارات المتكررة إليه كفضيلة بين الفضائل أو كأساس من أسس المجتمع .

ويشوب محاولة افلاطون أنها خيالية فضلاً عن وجوه نقص عديدة بها كما يشوب نظرية المعتزلة عن العدل أنهم عاجوها بالنسبة لله تعالى وليس بالنسبة للمجتمع الانسانى وهذان نقصان خطيران حالا دون أن تقدم المحاولتان نظرية متكاملة للعدل .

وقد قادنا استعراضنا لفكرة العدل فى الفكر الأوربي من اليونان إلى العصور الحديثة الى أن العدل لم يكن من القيم الحاكمة فى الفكر الأوربي ومن باب أولى العمل والتطبيق باستثناء الفترة التى أعقبت الثورة الصناعية وجاءت بالاستغلال الرأسمالى وظهرت نتيجة لذلك « الاشتراكية » وهى أصلاً دعوة للعدالة . وهذه النتيجة نفسها هى التى كنا قد انتهينا إليها من استعراض القيم الحضارية للمجتمع الأوربي وأنها تقوم - أساساً - على الحرية والجمال والقوة والعلم . أما التطبيقات العديدة فى المجتمع الأوربي الحديث للعدالة فإنها تعود إلى كفاح الفئات المهضومة وليس إلى استلهاهم نظرية العدل ، فهى تكاد تكون جزءاً من « القوة » التى هى فى صميم جذر المجتمع الأوربي ، فقد أكتسبت هذه الفئات حقوقها قوة واقتداراً وبعد كفاح مرير . ولعل ذلك هو الأصل فى تلك الكلمه الشائعه عن أن

الحقوق تؤخذ ولا تعطى إذا المفروض أن تُعطى الحقوق عن طيب خاطر أو بناءً على تقنين .

لقد كان محتملاً أن يتوصل فقهاء المعتزلة إلى النظرية المنشودة للعدل لو عالجوها من مضمون المجتمع الانساني ونظم حكمه لأن الاسلام، وبوجه خاص القرآن الكريم يتضمن المبادئ التي يمكن للفكر الأصيل أن يستخلص منها نظريته لولا أنهم حلقوا بها في السموات وابتعدوا بها عن الأرض

ولم نجد في الكتابات الحديثة سواء بالنسبة لنظرية العدل في الفكر الأوربي أو الفكر الاسلامي ما يحقق طلبتنا ومانرى أنه يقدم تأصيلاً بما في ذلك كتاب الأستاذ مجيد قدورى (بالانجليزية) *The Islamic Conception of Justice* عن « فكرة العدل في الاسلام » الذى غلبت عليه الأكاديمية وركز الحديث عن القضاء والقدر وحرية الارادة كما يراها المعتزلة ... الخ ومن هنا كان علينا أن نقدم هذه الاضافة .

إننا حاولنا فى هذه الدراسة أن تقدم - من ناحية - تقصيماً لفكرة العدل فى الفكر الأوربي يختلف عن المعالجات التى تقدمها الكتابات الأوربية ، لأن هذه الكتابات بالاضافة إلى ارتباطها بملايسات التاريخ الأوربي على وجه التعيين ، فإنها لاتشعر « بعنصريتها » وتعتبر تفوق الجنس الأوربي وما أبدعه من ثقافة وحضارة وما طبقه من نظم وسياسات أمراً بديهياً لا يحتاج إلى إيضاح ويرر العديد من صور العدوان والظلم دون حساسية . فى حين أن ذلك من وجهة نظر غير الأوربيين يغير القضية تماماً ويصيب العدل الأوربي وموضوعيته فى مقتل .

ومن ناحية ثانية فإننا حاولنا أن نقدم تأصيلاً للعدل يقوم على ما قدمه القرآن الكريم من آيات عنه وذلك باستنطاقها والربط فيما بينها فالعدل هو الحق مطبقاً كما أن الحق هو العدل مجرداً والارتباط بينهما فى الآيات القرآنية وثيق . وهناك ارتباط بينهما وبين الله تعالى متأت من أن العدل والحق اسمان من أسماء الله تعالى ، وأن الله أنزل الكتب وأرسل الرسل بالحق وأقام السموات والأرض بالحق . ولا بد أن يتمخض هذا الربط ما بين العدل والحق من ناحية ، وما بينهما والله تعالى من ناحية أخرى عن وجود حقيقى للعدل . وأنه أساس الرسالات النبوية وماتقيمه هذه الرسالات من مجتمعات إنسانية ، وإن العدل فى الاسلام ليس كما يعتقدون « سرايا » ... إنه حق بقدر ما أن الله تعالى حق ...

هذه باختصار فكرة الرسالة إننا لم نُنْعن الا باستنطاق الآيات .. ولم نحاول أن نغرب أو نشط وابتعدنا عن الشنشة الأكاديمية وإيراد الشواهد ونصب المبارزة الفكرية بين الآراء وتحقيق كل منها إلى آخر هذا الأسلوب الذى تحرص عليه بعض الكتابات قدر مانأى عنه ونحرص على الانفع فيه . فعندما يكون القرآن العظيم بين أيدينا فماذا عسى أن نلتمس بعده أو معه ؟ ؟

والسؤال الذى يفرض نفسه على مثل هذا البحث هو كيف حدث أن حققت أوروبا العدالة دون أن يكون العدل من قيمها الحضارية الحاكمة وأن أهملت المجتمعات الاسلامية العدل ، وهو روح الاسلام وواسطة القيم التى ترتبط بالله تعالى نفسه ؟

إن الرد على الشطر الأول من السؤال قد أوردناه آنفاً وقلنا إن تطبيق أوروبا للعدل لم يكن انبثاقاً عن العدل كقيمته - أو إستلهاماً له - ولكن ثمرة لكفاح الفئات المظلومة كفاحاً مريراً وطويلاً .. وأن هذا هو ما يتفق مع الطبيعة الديناميكية العملية للمجتمع الأوربي التي تكون « القوة » هي الطريقه - والوسيلة - للعدل . أما بالنسبة للشطر الثانى الهام فقد انتهينا إلى أن المجتمعات التي تنسب نفسها إلى الاسلام ليست إسلامية حقاً وجوهراً وإن تكونت من أفراد مسلمين يشهدون أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله . ولكن المجتمع - كمجتمع - لا يقوم على الأصول الاسلامية وأولها الحرية فى الفكر والعدل فى العمل تطبيقاً لمئات الآيات القرآنية ، وما يطبق هذين الأصلين هى المجتمعات الأوربية فهى أقرب إلى الاسلام وأن الاسلام - كنظام - قد يكون مطبقاً فى دولة ترفع راية الصليب أكثر مما هو مطبق فى دولة ترفع راية الهلال .

وبهذه المفارقة المأساوية يختم البحث .

فإذا دفعتنا الدهشة العميقة والأسى الممض لاعادة النظر والعمل لاحلال العدل المحل الذى حدده القرآن له فى المجتمع، فإن هذا البحث يكون قد أدى دوره .

وعلى الله قصد السبيل

جمال البنا

ذو الحجة ١٤١٥

القاهرة
مايو ١٩٩٥

الباب الأول

نظرية العدل

فكر الفكر الأوربي

أفلاطون وجمهورية العدالة

لعل أقدم - وفي الوقت نفسه أشمل وأجمل - معالجة للعدل في الفكر الأوربي هي ماجاء في جمهورية أفلاطون التي أراد بها عرض العدل في منظور أوسع هو الدولة ، أو كما قال « رؤية العدل بحروف كبيرة » .

وقد عرض الدكتور فؤاد صروف في مقدمته للترجمة العربية للجمهورية التي قام بها الأستاذ حنا خباز ونشرتها مجلة المقتطف عام ١٩٢٩ فقال :

« .. نشأت الجمهورية عن مناقشة في حقيقة العدالة فذكر بعض المتناقشين حدوداً للعدالة لم يلق سقراط صعوبة ما في تنفيذها . ولكن اثنين من اتباع سقراط ذهبوا إلى أن الانسان لا يميل بفطرته إلى العدالة أكثر من ميله إلى التعدي وأنه لا يطلب العدالة لذاتها ولكنه يطلبها لانه يدرك النتائج التي تحمل بالمجتمع إذا اطلق كلُّ عنانه في اعمال التعدي . فكأنهما شبها المجتمع البشرى - كما شبهه شوبنهاور - بجماعة من القنافذ اقتربت بعضها من بعض طلباً للدفع فكان لا بد أن تخز اشواك القنفذ الواحد جسم جاره . ولكن إذا جعلت لكل شوكة غمداً من اللباد امكنها أن تقترب بعضها من بعض من غير أن تخز احدها الآخر - فغمد اللباد هذا هو بمثابة القوانين التي بظن ان العدالة مستقرة فيها وإنما هي استتبقت لمنع الاحتكاك الذي يحدثه اجتماع الناس وانطلاقهم في اكفاء رغباتهم وشهواتهم من غير ما رادع أو وازع .

الأدلة التي يدلان بها قوة وطويلة . تنتهى إلى السؤال التالى : هل تستطيع ياسقراط أن تبين لنا أن العدالة بطبيعتها اسمى من التعدى . وإن الأدب أصلح من فساد الأدب . إذا كان ذلك فى طاقتك فبرهن عليه ياسقراط إذا اردت . هكذا قال غلوكون وأديمتس .

هذا هو الفصل الأول . أما باقى الجمهورية فهو رد سقراط على هذا التحدى الموجه اليه . ولكى يحدد معنى العدالة ويثبت أنها افضل من التعدى قال إن أقوم الطرق للوقوف على حقيقتها هو البحث عنها حيث تبدو مظاهرها كبيرة واضحة للعيان - أى فى المبادئ التى تجرى بموجبها المجتمعات البشرية - أى فى الدولة . ولا بد أنها تكون على أوضح ما تكون فى الدولة المثلى « انتهى .

★ ★ ★

ولكى يأخذ القارئ فكرة عن طريقة معالجة افلاطون لقضية العدالة نعرض هنا تلخيصاً للكتاب الأول من الكتب العشرة التى تضمنها « الجمهورية » وهو « بعنوان العدالة » وجزء من الكتاب الثانى الذى يحمل عنوان اسم « المدينة السعيدة » (١) ...

« لما انحدر سقراط وغلوكون إلى بيرايوس لحضور حفلة العيد ، الذى اقبسوه حديثاً من الثراكين ، التقى ببوليمارخس واديمتس ونيسيراس وغيرهم من الاصحاب . فاقنعهما هؤلاء أن يصحباهم إلى بيت سيفالس والد بوليمارخس . وتحدث سقراط وسيفالس فى محن

(١) نوجه نظر القراء الذين قد لا يسيفون غرابة اسلوب الحوار أو سداجة الاستتاج إلى أن الجمهورية كتبت منذ ٢٥٠٠ سنة . وانها تعرضت لسلسلة من الترجمات ، وباستثناء هذا ، فانها تعد من عيون الأدب السياسى الأوروبى .

الشيخوخة وآلامها . فافضى بهما الحديث إلى هذه المسألة - ما هي العدالة - فانسحب سيفالس ، تاركاً ميدان البحث لولده بوليمارخس .

فبدأ بوليمارخس البحث بإيراد حد العدالة المأثور عن سيمونيدس . وخلصته : العدالة هي أن يُؤد للإنسان ما هو له : فاعتزتهما مسألة أخرى وهي - ماذا عنى سيمونيدس بكلمة « لئ » أو حقه - لأنه واضح أنه أراد بها أكثر قليلاً من حق التملك . وعنده أن طبيعة الحق تتوقف على طبيعة العلاقة بين المتعاملين . وعليه جعل العدالة « نفع الاصحاب ومضرة الأعداء » .

فسأله سقراط ان يحدّد « الاصحاب » . ولما اجابهُ بوليمارخس ان الاصحاب « هم الذين نعتقد فيهم الامانة والصلاح » ردّ عليه سقراط قائلاً : لما كنا معرضين للخطأ في الحكم في صفات الناس ، فان ذلك ، ولا شك ، يجزنا ، إما إلى مضرة الصالحين ، وهو تعليم فاسد ، أو إلى أن العدالة هي مضرة الاصحاب ، وهو ضد حدّ سيمونيدس على خط مستقيم .

فللتخلص من هذا المشكل عدّل بوليمارخس موقفه ، وأفرغ نظرية سيمونيدس بهذا القالب : العدالة هي مساعدة الاصحاب الامناء ومضرة الأعداء الأشرار .

فبرهن سقراط في رده على أن الأضرار بالانسان يجعله أكثر شراً وأقل عدالة فكيف يمكن أن يُضعف الانسان العادل بعدالته ، عدالة الآخرين ؟ فحدّد سيمونيدس ، حسب التعديل الأخير ، غير صحيح ..

فتعرض ثراسيماخس للبحث ، وبعد اللتيا والتي ، حدد العدالة بأنها : منفعة الاقوى : واسند تحديده إلى البرهان الآتى .

انتهاك حرمة الشريعة يحسب تعدياً عند كل حكومة .

تسن الشرائع لصيانة مصلحة الحكومة .

الحكومة أقوى من الرعيّة .

والنتيجة أن العدالة هي مصلحة الاقوى . أو « الحق للقوة » .

فرد سقراط بأن الحكومة قد تخطيء في سنها شرائع مضرّة بمصلحتها . والعدالة في رأى ثراسيماخس توجب على الرعية اطاعة الشريعة في كل حال . فاذاً : كثيراً ماتكون العدالة لإضرار الرعية بمصلحة الحكومة . فتكون العدالة ضد مصلحة الاقوى . فلا يمكن قبول هذا الحد .

فهرياً من هذه النتيجة تراجع ثراسيماخس من موقفه هذا وقال : إن الحاكم اصطلاحاً لا يغلط باعتبار حاكميته . فالحكومة ، تسن دائماً ما هو في مصلحتها ، وذلك ماتوجب الشريعة على الرعية اطاعته . فأثبت سقراط في رده أن كل فن ، وبالجملة فن الحكم لا يتناول مصلحة اربابه أو الاعلى ، بل مصلحة المحكوم أو الادنى . فاقترض ثراسيماخس الكلام ، محوّلاً الموضوع إلى أن الحكام يعاملون الشعب معاملة الراعى قطيعه . فأنه يرعاه ويسمنه لمصلحته هو . ولذلك فالتعدى افضل ، وانفع كثيراً ، من العدالة .

فأصلح سقراط هذا القول ، بان الراعى لا يسمن المواشى لمصلحته الخاصة ، واخذ من قاعدة ثراسيماخس أن غرض الرعاية الخاصّ توخى مصلحة الرعية . زد على ذلك : كيف نعلل قبض الحاكم راتباً على عمله ان لم يكن ذلك العمل لخير الشعب وليس لخيره : فكل فتى ، بادق معانى الكلام ، يكافأ بفنه مكافأة غير مباشرة . ولكنه يكافأ مباشرة بما اسماه سقراط « فن الاجور » . وهذا يصنحب غيره من انواع المكافأة ثم اعاد النظر فى القول : التعدى الكلى انفع من العدالة التامة : فاستخرج من فم ثراسيماخس الاعتراف بـ « أن العدالة فطرة صالحة » و « التعدى سياسة حسنة » وبالتالي سياسة حكيمة صالحة فعالة فقادته سقراط بذلاقة لسانه الى التسليم بما يأتى .

١ - يحاول المتعدى خدعة العادل والظالم معاً . أما العادل فيقتصر على خدعة الظالم فقط .

٢ - كل حصيف فى فن ، وهو صالح وحكيم ، لا يحاول غلبة الحصيف بل غلبة الغيبى .

٣ - فلا يحاول الصالحون سبق أمثالهم ، بل سبق الاغيار ، فينتج من ذلك أن العادل حكيم وصالح ، والمتعدى شرير وجاهل . وحينذاك تقدم سقراط لتبيان أن التعدى يلد النزاع والانقسام ، أما العدالة فتؤدى إلى الاتساق والوئام . وان التعدى يقضى على كل ميل إلى الاتحاد فى العمل ، فى الافراد وفى الجماعات . لذلك كان التعدى عنصر ضعف لاقوة .

واخيراً وضع سقراط أن النفس كالعين والاذن وغيرهما من

الحواس ، لها عمل أو وظيفة تتمها ، ولها ايضاً فضيلة بها تتمكن من ذلك
الاطمأن . وتلك الفضيلة فى النفس هى العدالة . فلا تستطيع النفس اتمام
عملها اتماماً حسناً دون سلامة فضيلتها . لذلك لا يمكن أن يكون التعدى
أنفع من العدالة . مع ذلك صرح سقراط أن هذه الحجج غير قاطعة لانه لم
يتوصل بعد إلى اكتشاف طبيعة العدالة الحقيقية .

هنا ينتهى الكتاب الأول الذى يعالج موضوع « العدالة » ليبدأ
الكتاب الثانى الذى يعالج موضوع « المدينة السعيدة » ، وخصالته .

[يشغل غلو كون واديمينتس ، فى أول الكتاب ، ميدان البحث الذى
اخلاه ثراسيماخس وهما يصران باليقين أن حياة العدالة تؤثر على حياة
التعدى . على أنهما لا يمكنهما التغاضى عن مغالاة المدافعين عن العدالة
فى صفاتها العارضة ، معرضين عن صفاتها الذاتية أفليس الانسان ميالاً
للتعدى متى أمن العواقب ؟ أو ليست العدالة تسوية قضت بها الضرورة
الاجتماعية ، وهل مدحها الشعراء لذاتها ، وبناء على اعتقاد وجود الآلهة
فكيف تعامل هذه الآلهة العادلين والمتعدين من بنى الانسان ، الا تصفح
عن آثام الاشرار بواسطة ذبائح التكفير ، فيكون المتعدون كالعادلين من
حيث السعادة الاخروية ، وهم أوفر سعادة منهم فى العالم الحاضر ؟

فاعترض سقراط بصعوبة المسألة ، واقترح أن يفحص طبيعة العدالة
فى ميدان أوسع ، ووسط أكبر . الا تتصف الدول بالعدالة كالأفراد ؟ .
وعليه أفليس تجليها فى الدول اتم وأوضح ؟ فلنقتف أثر الدولة منذ
نشأتها ، فنتمكن من تبين نشأه العدالة والتعدى .

ان المرء لا يستغنى عن إخوانه . هذا هو منشأ الهيبة الاجتماعية والدولة . ولا بد فيها من اربعة أو خمسة رجال على الأقل ، يمثلون العناصر الاولى فى توزيع الاعمال ، ويتسع مجال ذلك كلما نمت الجماعة . فتحتوى الحياة فى بدء نشأتها على الزراع والبنائين والحاكة والاساكفة . يضاف إلى هؤلاء ، لأول وهلة النجارون والحدادون والرعاة . ومع الزمان تنشأ التجارة الخارجية التى تستلزم زيادة المنتجات فى الوطن ، لدفع بدل الواردات من الخارج . وازدياد المنتجات يستلزم وجود طبقات من الباعة واصحاب المخازن والصرافين وتحتاج الامة إلى تجار وبحارة ومستخدمين وعمال . وإذا نشأت الامة على هذا النسق حصلت على حاجاتها ، إذا لم يزد عددها على ثروتها نسبياً . على أنها إذا جهزت بالكماليات مع الحاجيات لزمها طهارة وحلوانيون وحلاقون وممثلون وراقصون وشعراء واطباء . وذلك يستلزم طبعاً مجالاً شاسعاً ، وقد يفضى إلى اشتباكها فى الحرب مع جيرانها . فتحتاج الدولة إلى جيش دائم وطبقة حكام . فكيف يختار هؤلاء الحكام ؟ . وماهى الاوضاع التى يمتلكونها ؟ . يجب أن يكونوا اقوياء ، سراعاً ، شجعاناً ، حماسيين ، ولكن ودعاء وفيهم ميل إلى الفلسفة . فكيف يهذبون ؟ . أولاً يجب أن تكون غاية فى التألق ، فى انتقاء القصص التى تملى على اسماعهم فى حديثهم ؟ فلا يباح فى هذه القصص ما يمس كرامة الآلهة . فلا يقال فيها أنها تشهر حرباً بعضها على بعض . أو أنها تنقض العهد والميثاق . أو أنها تُنزل الكوارت بالناس . أو أنها تتلون فى مظاهرها فى الارض . أو أنها تخذعنا بكذبها [.

ويفسح أفلاطون صدره لمناظره « جلوكون » لعرض وجهة نظره
المناقضة للعدالة والتي تعد إلى حد كبير تجسيماً لما ذهب إليه المتنبئ :

والظلم من شيم النفوس فإن تجدد

ذا عفة فلعله لا يظلم

قال جلوكون موضعاً طبيعة العدالة وأصلها :

[يقولون إن التعدي مآثر لذاته ، ولكن عاقبته رديئة . لأن الشر
الناشئ عن وقعه يربى كثيراً على الخير الناجم عن اقترافه . ولذا بعد ما ظلم
الناس بعضهم بعضاً زمناً طويلاً وتحملوا ثقل وطأته على النفوس ، واختبروا
العدالة والتعدي كليهما ، رأوا أن الأفضل للذين لا يقدرّون أن ينبذوا
أحدهما ويختاروا الآخر ، أن يتفقوا إن لا يظلموا ولا يُظلموا . هذا منبت
الشرائع والمعاهدات بين الانسان واخيه ، فحسبوا ما أوجبته الشرائع عادلاً
مشروعاً . قالوا : هكذا نشأت العدالة ، وهي حلقة متوسطة بين
الافضل ، وهو التعدي دون عقوبة ، وبين الاردا ، وهو الانظلام مع العجز
عن الانتقام ، فالعدالة المتوسطة بين هذين الطرفين مرغوب فيها . لا لأنها
خير بالذات ، بل لأنها التحفت بشرف دفع التعدي ، ويقولون إنه متى
امتلك المرء المقدرة على التعدي ، مع اكتسابه أوضاع القوة ، فإنه لا
يرضى قطعياً أن يستضعف ، فيتقيد بنبذ التعدي . هذا ما قيل في طبيعة
العدالة وفي اصلها . الحقيقة الثانية في بياني : يتبع الناس سنن العدالة غير
مختارين . ويتكيفون عن الضرر لعجزهم عن اضرام ناره . ويمكن ايضاح
ذلك ايضاحاً تاماً بالشاهد التالي .

لو اطلقنا ايدي العادلين والمتعدين سواء ، وابحننا لكل منهم أن يعمل ماتهوى النفس ، وتتبعنا آثارهما لنرى الى ماذا قادت كلا منهما ميوله ، لوجدنا العادل منحدرأ بكليته فى تيار التعدى كعديم العدالة تماماً ، رغبأ فى احراز ما تجوع إليه نفسه من الملاذ ، وتنشده كل خليقة كالخير المراد بالذات . ولكن الشرائع هى التى ردعتة عن مطاوعة الشهوات ، وارغمتة على احترام المساواة .

ويمكن تحقيق ذلك إذا تمتع الناس بالحرية التامة فى العمل ، من الاسطورة التى يروونها عن جيغيس اللىدى .]

وجيغيس اللىدى هذا كان راعياً يرعى مواشى ملك ليديا وفى يوم رأى كهفأ حدث نتيجة لزلزال . وعندما انحدر فيه وجد غرائب منها حصان مجوف فى داخله جثة لميت . ورأى فى يد الميت خاتماً ذهبياً فأخذه ومضى لسبيله . واكتشف بعد ذلك أنه إذا أدار الخاتم إلى باطن يده فإن صورته لاتظهر أمام الناس وعندما تحقق من ذلك دخل متخفياً دار الملك فراود الملكة عن نفسها . واغتال الملك واغتصب عرشه .

ويمضى غلوكون فيقول :

[ولو أن فى الدنيا خاتمين من هذا النوع أحدهما فى يد العادل والآخر فى يد المعتدى لما تشبث احدهما بالحرص على الانصاف ، فنكب عن سلب أموال جيرانه ، وفى طاقة يده الحصول عليها ، وعلى مايريد ، فى الأسواق وفى البيوت ، دون رهبة . فيدخل البيوت ويواقع من ارادها منهم ، ويقتل من يشاء ، أو يفك اغلال من يشاء . ويفعل فى الناس فعل

الله فى خلقه . فلا يختلف بذلك عن المتعدى ، بل يسير كلاهما فى سنن واحد ، وذلك دليل قاطع على أن لا أحد يعدل مختاراً ، بل مرغماً . لأن العدل ليس خيراً للأفراد ، وكلُّ يتعدى حيث يكون التعدى مستطاعاً ، لأنهم يرون أن التعدى انفع كثيراً من العدالة ، وهم مصيبون حسب هذا القسم من بحثنا ، فلو أن لأحد هذه الحرية ، ولم يمس ما للغير ، لحسب فى نظر العقلاء ذا مس من الجنون ، مع أنهم يمدحونه فى الوجه مخافة أن تصيبهم اضرار تعدياته] .

وفى الوقت نفسه فإن أفلاطون يعرض جانباً مؤيداً للعدالة ذلك هو رضا الله . وإن الآلهة تعذب المعتدين . «فيغوصون فى أوحال المستنقعات فى هادز (الجحيم) ويقضى عليهم أن ينقلوا الماء بالغربال جزاء ما صنعت أيديهم .. أما الأبرار العدول فإنهم يتكثرون مع إخوانهم فى الولايم المقدمة لهم يرشفون كؤوس الصفا» .

وليس من الاستطراد . الاشارة إلى أن افلاطون فى تعليمه للأطفال والشبيبة يقرر أصول الدين . فيعرفهم على «الله» وعلى صفاته . فالله صالح لا يصنع شراً وهو علة الخير وأصل خير وسعادة البشرية . وهو لا يخدع ولا يكذب ... الخ ويقول الأستاذ بارتلمى سانت هليير فى مقدمته الموسعة للترجمة العربية لكتاب «السياسة» لأرسطو ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد عن هذه النقطة .

«ولا يكفى مع ذلك أن يواعد بين نفوس الأطفال وبين كل ما يمكن أن يلوث طهارتهم . لا تكفى إضاءة عقولهم بنور العلم وطبعهم على الفضيلة بالنصائح وضرب الأمثال . بل لا بد فوق ذلك أن نمى فيهم

أصول الدين التي أودعها الطبع فى قلوبهم جميعاً . والتي منها تظهر الاعتقادات القوية التي تصل بين المرء وبين الله . إن الله هو الأول . وهو الوسط وهو الآخر لجميع الكائنات . إنه لدى الناس الذين خلقهم هو المقياس العدل لجميع الأشياء . إن الايمان بوجوده هو أساس للقوانين . هذه العقائد الكبرى الضرورية التي يجب تثقيف الأولاد بها - والتي بثها الشارع - بجميع مآلديه من وسائل اللين والقسوة فى أنفس المواطنين . هذه العقائد بسيطة بقدر ما هي نافعة وإنها لترد إلى عقائد ثلاث : وجود الله ، ووعايته ، وعدله الذى لا يلحقه ميل - فبدونها يضل المرء بالمصادفة فى هذه الدنيا إذا أستسلم إلى النزعات وإلى غياهب شهواته وجهالاته . إنه لينكر نفسه مادام لا يعرف من أين أتى . ولا ما هو المثل الكامل المقدس الذى يجب أن يروض نفسه دائماً على الاقتداء به والتوكل عليه . وليس للدولة من قاعدة قارة مادامت لا تركز إلى هذه القاعدة . ذلك بأن المقوم لحياة الدولة ونظامها لا يأتى إلا من الله الذى هو يتحد به فى جوهره الأبدى^(١) .

ويعود أفلاطون مرة أخرى للربط بين العدل والله تعالى . فهو يعيد العدل إلى النفس . إن العدل هو المسلك الذى تسلكه النفس حتى لو منحت «خاتم جييجيس وخوذه هادز» وهما يمثلان «خاتم سليمان وطاقيـة الاخفاء» لأن النفس خالدة لاتزيد ولا تنقص وإن هذا الاحساس الذى يسعد به العادل لا يعد شيئاً أمام ما ينتظره فى الحياة الآخرة لأن الآلهة تحب العدل . وتكافئ العادل بالسعادة بينما ينتظر المتعدى الجحيم والعذاب . ويستعير لتصوير هذا قصة آربن أرمينيوس البمفيلى الذى عاد

(١) السياسة لأرسطو ترجمة أحمد لطفى السيد ص ٢٠ .

إلى الحياة بعد أن مات لمدة اثني عشر يوماً . وروى للسامعين ماوجده بعد الموت من نعيم العادلين وعذاب للمعتدين . وبهذا ينتهى الكتاب .

إن هذه الخاتمة هامة فأفلاطون بعد كل محاوراته المنطقية التى استهدف بها أن يثبت أن العدالة هى المسلك الأمثل للانسان حتى لو منح «خاتم سليمان وطاقيه الاخفاء» فإن يعود فيقول أن هذا ليس شيئاً يذكر أمام السعادة الأخروية التى تمنحها الآلهة للعادل . وهو ما يوحى أنه رغم دفاعه الحار عن العدالة . وما أقامه من أسباب ومبررات منطقية وموضوعية فإنه استشعر أن العدالة فى حاجة إلى مساندة قوى أعظم من الانسان وتلاعبه وضعفه هى قوى الآلهة .

★ ★ ★

ويلحظ فى الجمهورية أن أفلاطون لم يشر إلى الرقيق . وكان وجودهم ظاهرة إجتماعية لا يمكن تجاهلها فى حديث عن «جمهورية» ناهيك بأن تكون عادلة . ويعود هذا الاغفال إلى أن أفلاطون كان يكره شرعة الرق . وإن تقبلها كضرورة سيئة فرضت نفسها على المجتمع . ولكنه مع هذه الكراهية لم يعترف للرقيق بحقوق المواطنة والمشاركة فى المسئوليات السياسية .

وكانت أثينا تستبعد من ممارسة الحقوق السياسية العبيد والنساء وتقتصرها على الأحرار الذكور فجاء أفلاطون فى جمهوريته وأعطاهما للنساء أيضاً . ولكن دون العبيد .

ووقوف أفلاطون الذى كان يكره الرق فعلاً ويستهدف العدل فعلاً

هذا الموقف هو ما يوضح لنا أثر الأوضاع على الفكر الانساني . وأن هذا الفكر بحاجة إلى قوة أكبر منه لتنهض به من مستوى الضرورات والأوضاع والمصالح ... إلخ ومن هنا اعترف الاسلام للعييد بحق ممارسة الشؤون السياسية اذا أخذنا بنص حديث حق «عبد ذى زبيبة» أن يكون خليفة أو إماماً^(١) .



وثمة مفارقة أخرى . إن أفلاطون في محاولته لتحقيق العدالة لم يكن عادلاً تماماً ولعله أيضاً لم يكن فاضلاً . لأنه افترض أن تقوم الدولة النموذجية على نظام الطبقات واقترح أن تتخذ الطبقات الدنيا بأسطورة أن الالهة التي جبلتهم وضعت في جبلة الحكام ذهاباً . ووضعت في جبلة «المساعدين» فضة . بينما وضعت في جبلة الزراع والعمال نحاساً وحديداً .

وهذه «الآنخذ» على «الجمهورية» التي اعتبرت آية في الفكر السياسي إنما جاءت لأن العدالة التي قدمها افلاطون تمثل تصوراً انسانياً خالصاً كان لا بد أن يشوبه القصور البشرى . وأن الجانب الالهي الذي كان يمكن أن يعصمها من القصور كان بدوره بشرياً ! بمعنى أن الالهة التي تحدث عنها كانت - كالعدالة نفسها - من إبداع البشر ومن ثم فلا

(١) قد يقال ولكنه لم يحرم الرق . فنقول إن القرآن الكريم سد منابعه ولو اتبع القرآن تماماً - وبالكامل - لا تنفى الرق لأن القرآن قد نص على «فإما منأ بعد وإما فداء» ولكن لما كان الله تعالى وضع سنناً وحدد آفاقاً - فإنه خلال ذلك أمر بإحسان معاملة الرقيق واعتبارهم إخوة حتى يأتي الوقت الذي يمكن فيه تحرير العبيد كلية .

يمكن أن تكتسب العصمة والموضوعية والاطلاق التي لا بد أن تتوفر للتأصيل الحقيقي للعدالة ...

مع هذا كله يظل لأفلاطون الفضل في أنه أراد أن يقيم الدولة على العدل . حتى وإن كان تصوره ساذجا ، وفكرته عن العدل متأثرة بأوزار الأوضاع اليونانية وشوائب عهده . ويكون علينا - بكلمات بارتلمى سانت هيلر «أن نقدم أركى التحيات لأفلاطون لأنه أول من أبان أن ليس للاجتماع المدني من قاعدة متينة سوى العدل . وأن أى دولة لاتعرف أن تقوم عليه هى دولة فاسدة ومؤذنة بالانهيار معاً» .

★ ★ ★

٢ - العدل في الفكر اليوناني (بعد افلاطون) .

يبدو أن أفلاطون كان «فلتة» في الكتابات السياسية اليونانية والأوربية أيضاً . فمع أن هذه الموضوعات كانت من أكثر ما عنى به الفكر الأوربي وأصدر عنها ألوف أو عشرات الألوف من الكتب . فإن أفلاطون وحده هو الذى عالج قضية العدل من منظور الدولة بشكل لايجارى فى «الجمهورية» وبفكرة أن العدل أساس الدولة والحياة الكريمة الغاضلة .

فنحن لانجد لدى أرسطو . وهو تلميذ افلاطون النابغ . والمعلم الأول الذى طبقت شهرته الآفاق . شيئاً من آثار افلاطون . لأنه استخدم كل ملكاته العقلية النافذة فى استكشاف الوقائع والتجارب وإرساء المبادئ والقواعد . والتعرف على الخطأ والقصور .. دون أن يرزق الخيال الذى يجعله يفرغ فى القلوب «ذلك اللهب النبيل» على حد تعبير بارتلمى سانت

هيلر . ولانجد فى كتابه عن السياسة عناية بالعدل . وعندما تحدث عن الرق فإنه لم يتقبله - كأستاذه - على أساس الضرورة البغيضة . ولكن اعتبره مبدأً مقررًا ولازمًا وإن العبد «آلة حية» وهو لا يستطيع أن يخدم المجتمع إلا كما تكون الدواب القوية . ومادامت الدولة لا تستغنى عن الآلات - والعبيد آلات حية - فالرق شرعى وطبيعى ككسب الأموال سواء بسواء . وكان من السهل عليه بعد ذلك أن ينتهى إلى أن العبد الذى خلق ليطيع يجب أن يجبر على ذلك . وكان هذا يمكن أن يبرر استخدام القسوة معهم . وبالمثل فإنه رأى أن للاغريق على «المتوحش» حق الامرة مادام أن الطبع قد أراد أن يكون المتوحش والعبد سواء وهى النعرة التى ستكرر من الرومانيين أيام الامبراطورية الرومانية ومن الأوروبيين المحدثين .

والمتوحش هو فى عرف اليونان كل من ليس يونانياً . وقد يدخل فيه المصريون الذين علموا اليونان وسبقوهم إلى الحضارة ..

وقد يقتضينا الانصاف أن نحسب لارسطو ماكتبه تنديداً بالطغاة - إذ يعد هذا - ولو من ناحية سلبية - لحساب العدل . ولكن أكبر ما يشوبه هو افتقاد المعيار الموضوعى . إن الضرورات التى كانت تتحكم فى المجتمع جعلته دائماً «يقنن» الضرورة وينى عليها أحكامه . ولما كانت نظرة المجتمع الأثينى الى المرأة متدنية فإن أرسطو اعتبر المرأة مرادفة للعبيد . وأنه إذا لم يكن للرجل عبيد «فعنده الثور والمرأة !» وإن العلاقة بين السيد والعبد . الزوج والزوجة هى قاعدة المجتمع . واستشهد بهزبود «البيت ثم المرأة والثور الحارث» لأن الفقير لا عبيد له . فعنده هو الثور كما استشهد

بيت هومروس «كل امرئ على حدة يحكم بوصفه سيداً نساءه وأولاده» .

ولم يكن ليدق على عقل أرسطو النافذ فكرة العدالة الطبيعية ، وقد نوه في إشارة عابرة إلى أنها فوق الحقوق المكتوبة . وأنها تصحيح لقصور القانون في بعض الحالات . فإذا سن قانون لأمر ما وظهر حدث لم يشتمل عليه النص فمن الحق أن نكمل النقص ولا نقف عاجزين أو رافضين أمام هذه الحالة .

ولانعدم إشارات إلى العدل فيما كتبه أساتذة وفلاسفة أثينا العظام خاصة الشعراء والدور الكبير للمسرح اليوناني مما حدا ببعض الكتاب ليقول «الشعراء فقهاء في أثينا» ويستشهد بفقرات عديدة يصور فيها العدل . أوحى الحب معياراً ، لعل أشهرها تحدى «انتيجون» لبعض مواد القانون المقرر وصيحتها المدوية «خلقت للحب»^(١) .

كما يستشهدون بدور الشاعر «هسيود» الذي هاجم الطغاه والمرتشين وطالب بالعدل كأساس للحكم ، ويوريدس النصير الأول للمرأة ..

ولا جدال أن الشعراء والفنانين هم الذين كونوا الوجدان الأثيني . ولكنهم - في النهاية - لم يكونوا الحكام - فأثينا - كبعض المدن

(١) سوفكليس في روايته «انتيجون» وتحدى انتيجون لقرار عدم دفن جسد أخيها ، لانه قرار غير انساني وقالت «لم يشرع الله ما أمرت به - ولا العدالة التي تعيش بين الهة الآخرة لم تشرع مثل قانونك للناس . ولا اعتقد أن نواهيك بقادرة على أن تبيح لحي هالك مثلك أن يتجاوز عن قوانين الالهة التي لا تقهر وهي قوانين غير =

اليونانية التي كانت كل مدينة منها تعتبر نفسها دولة . كان الحكم فيها فى يد الأشراف والملاك الذين يملكون الثروة والقوة والجاه ويسمحون بجزء ضئيل من المشاركة لم هم دونهم بينما يحرم العبيد والنساء فى معظم الحالات ، والتاريخ السياسى الأغريقى بأسره إنما هو سجل لثورات هؤلاء المحرومين عندما يستشرى فساد السادة ولايعدم الجمهور شخصاً بارزاً يتبنى دعوتهم ويكسب مناصرتهم ليصبح - فيما بعد - «طاغية» من الطغاة الذين حكموا المدن اليونانية فترات طول ، وفى معظم الحالات كان حكمهم أفضل من سابقه ولكن سرعان مايتطرق إليه الفساد ... ليتتهز الأشراف والملاك الفرصة ويعودوا إلى الحكم وهلم جرا

وعن هذا السبيل . ظهر سولون وعمل على تحقيق العدل عندما الغى الديون التي كانت ترهق المدنيين ، حرم أسترقان الذين يعجزون عن دفعها . وأعطى المواطنين جميعاً حق الانتصاف من الظالمين ، وحق الاستئناف عند صدور الأحكام .

ويجب أن نذكر أنه بصدد العدالة فإن العدل فى المدن اليونانية لم يكن يقرأ «بحروف كبيرة» بتعبير أفلاطون . لأنها مهما كبرت . فإنها «مدن» .. «أثينا» - اسيرطه الخ ..

= محدثه من خلق هذا اليوم ولا هى من خلق الأمس . إنما هى أزلية أبديه لا يعلم انسان متى انبثق نورها ولا يحل لى . خشية نذير متجبر ان أغفلها فألقى عقابى من الالهه .

واستشهد ارسطو بحديث انتيجون مرتين ليميز بين القانون المكتوب الذى سنته حكمة ما عن القانون غير المكتوب - الذى قد يكون اسمى واعلى لا تبديل له ، لأنه قديم وأزلى » انظر أساس العدالة فى القانون الرومانى للدكتور على حافظ ص ١٠ .

ولم تظهر في اليونان وقيمتها الدولة القوية أو الامبراطورية . ومن هنا فإن مقاييسها للعدالة كانت محدودة . ويغلب أن لا يستشرى الظلم الذي يحدث عادة في حكم الامبراطوريات .. وقد قرأنا تعليقا على «الديمقراطية الآثينية» في جريدة الاندبندت البريطانية (١٧/٦/٩٣ ص ٢٥) تحت عنوان «أوقات سعيدة في ظل طغاة اليونان» .. بمناسبة الاحتفال بمرور ٢٥٠٠ سنة على الديمقراطية اليونانية ، على أساس إعادتها إلى سنة ٥٠٧ ق . م وهي السنة البارزة في تاريخ «كليستنس Clisthenes أب الديمقراطية الآثينية . والتعليق يقول «يجب ألا يؤخذ المرء بالديمقراطية الآثينية . ففي الربع الأخير للقرن الخامس قبل الميلاد انحطت الديمقراطية (أي حكم الشعب) إلى درجة حكم الرعاع وتورطت الجمعية Ecclesia في عدد من الفظائع ففي سنة ٤٢١ أمرت بإعدام كل الرجال واستعباد النساء والأطفال في مدينة Scions (في الجنوب) لمحاولتهم الانشقاق عن الحلف Delian League وشاهدت سنة ٤١٦ إعدام رجال مدينة ميلوس (في الشرق) واستعباد نسائهم وأطفالهم لرفضهم الدخول في الحلف .

وبعد ذلك بعشر سنوات . في أعقاب معركة جزائر أرجينوس Arginuse Islands أعدم ستة من أمراء البحر دون ميرر شرعى لاختلافهم في استنقاذ البحارة الآثينيين .

ويختم التعليق «إن مما يثير الدهشة أن أسعد مرحلة في تاريخ الاغريق «القديم أو الحديث» قد تكون هي مرحلة حكم «الطاغية» بيزاستروس خلال أواسط القرن السادس قبل الميلاد . في أعقاب سولون عندما كانت الديمقراطية متجمدة ..» .

ومع هذا فإننا لا نستطيع أن نغفل أثر الشعر والتراجيديا اليونانية فى تكوين الوجدان الأثينى وأثر الفلاسفة الذين أعقبوا أرسطو وخاصة الفترة الرواقية فى مرحلتها الأخيرة، وافلوطين وتجديده لفكر افلاطون وآثار المسيحية .

فإن هؤلاء جميعاً تلمسوا «عدالة» فوق عدالة البشر ونسبوا إلى الآلهة أو إلى الطبيعة . ولكن لم يكن لفلسفتهم تلك وخيالاتهم مردود فعال عملى على الحكم الأثينى الذى استلهم فى السياسة «ارسطو» وليس «افلاطون» .

العدل فى الفكر الرومانى :

إذا أردنا أن نقرأ العدالة «بحروف كبيرة» كما كان يقول أفلاطون . فعلىنا أن ندرس التاريخ الرومانى ولاسيما فى فترة التشكيل من القرن الثانى قبل الميلاد إلى القرن الثالث بعده . ففى هذه الفترة تبلورت الروح الرومانية وامتدت امبراطوريتها . فهى من هذه الناحية أفضل من اليونان التى لم تكن سوى دول «مدن» والتى زاحمتها فى الظهور أو أثرت عليها الحضارات المصرية والآشورية والفارسية .

ولكى نفهم روما يجب - باختصار شديد - أنها من النشأ حتى الامبراطورية كانت تضم :

أولاً : مدينة روما وأرباضها التي أسست الجمهورية في القرن الخامس قبل الميلاد كما قيل (١) .

ثانياً : مجموعة المدن والولايات الملاصقة لروما في المنطقة الرومانية .

ثالثاً : مجموعة الدول التي فتحتها روما في القارة الأوربية وبوجه خاص فرنسا وألمانيا وبريطانيا .

رابعاً : الدول التي فتحها الرومان في آسيا وأفريقيا .

والمجموعة الأولى هي التي تميز الأرسقراطية الرومانية وكانت تستأثر بحقوق المواطنة والجنسية وممارسة الحقوق السياسية والتجارية .

ولكن هذا لم يكن ينطبق على كل من يعيش على أرض روما . إذ كانت تعج بالرقيق المجردين من الحقوق والنساء المحرومات من ممارسة الحقوق السياسية والتجارية الخ وبقية الشعوب التي هاجرت إلى روما فهؤلاء جميعاً لم يكن لهم شيء من حق الرومان الأصلاء . بل إن القانون الروماني كان يحرم الأجانب الذين لا تربطهم بروما معاهدة من أى حقوق ويبيح لأى قادم أن يستحوذ عليهم كما يتملك شيئاً لا صاحب له (٢) .

(١) تعيد بعض الكتابات تأسيس روما إلى عام ٧٥٣ قبل الميلاد - وإنما ظلت من ذلك الوقت حتى ٥١٠ ق . م تحت حكم الملوك .

(٢) على حافظ مرجع سابق ص ١١ .

وقد جاوز التمييز بين ماهو روماني - وماهو غير روماني الانسان إلى الحيوان . فلم يعتبر الجمل والفيل من حيوان الزراعة الرومانية لأنها لم تعش على أرض روما وبالتالي لاتدخل في الملكية الزراعية . وإنما تدخل في عداد الوحوش ! .

وكان قانون الفتح الروماني يعطى الغالب حق الحياة والموت على المغلوبين ويحل لهم مدنهم وأموالهم وأنفسهم وقد بقيت صيغة من صيغ تخلى المغلوب عن حقه «إني أعطيت عن يد شخصي ووطني وأرضي والماء الذي يجري خلالها وآلهة الحدود والمعابد وما ملكت يميني . أعطيت ذلك كله للرومان» .

وإذا نزعنا من أمة حقوقها ذهبت عنها إلى الغالب ويستطرد مؤلف «أساس العدالة في القانون الروماني» «ونرى ظاهرة عجيبة لا نكاد نعقلها : للغالب وحده القانون وليس للمغلوب شيء . فيتزوج المغلوب ولا يعد القانون زواجه شيئاً ولا يحل له أن يمتلك شيئاً ولا يحل له أن يباهر الغالب ولا أن يساهم في سياسة المدينة ولا أن يسمو إلى درجة من درجات الشرف واستأثر الغالبون بذلك جميعاً ويعيش المغلوب في حكم الواقع Situation de fait وإن تعامل كانت معاملته واقعية تؤتي آثارها بمعزل عن القانون وإذا توالى في العمل فلا يحميها سوى العرف البشري من معاملة الانسان للانسان وهيئات أن تحميها قوة من النظام إلا من استجار بالغالب ودخل في ولايته فيحميه قانون الغالبين .

وطبقاً لهذا كان زواج المغلوبين زواجاً عرفياً لايمتد إليه القانون ولا يعد الغالبون ذلك زواجاً ومماثلة عندهم إلا كمثل تعاشر الوحوش وليس

للمغلوبين أسر مشروعة وليس للأب سلطة على ولده وليس هناك موانع خاصة بالنسب تمنع زواج الأب من ابنته أو الأخ من أخته ، ولا يعد الغاليون ذلك زواجاً ، وما مثله عندهم إلا كمثل تعاشر الوحوش :

«Connubia promisqua habent more ferau »

والأمر أن الغالب لم يبق للمغلوب حقاً وصارت حياة من خلف من ذرية المغلوبين فى عبودية جامعة تنزل منهم روما منزلة السيد من العبيد وهذه العبودية درجات تختلف موازينها باختلاف ماتجد روما فى إخضاع أعناقهم من شدة أو لين وتمن عليهم بهيات من حقوق المدينة Jus civitatis تختلف موازينها على قدر ما تجد روما فى كل مغلوب من منفعة فقد تخضع مدينة بأسرها وتدخلها فى حقوق المدينة الرومانية الكاملة وقد تبيح لبعض الأجناس حق التجارة وحده أو حق المصاهرة وحده والذين يعيشون تحت هذا السلطان كان عليهم أن يدفعوا لروما ضريتين ضريبة المال وضريبة الدماء ومن لم يجد منهم سعة وقع فى عبودية فردية فيباع خارج المدينة ويشترى . والذين لا يعيشون بقانون المدينة يعيشون بقانون الطبيعة secundum naturam فلا يعرفون قانوناً ولا قاضياً ويعيشون كما يقول خصومهم حياة الأنعام والوحوش أى يتعاشرون ويتناسلون بمزول عن قانون المدينة ويصبح ما نسميه القانون الطبيعى حقيقة بينة ملموسة لا حاجة إلى فلسفته كما يفعل الفقهاء المحدثون .

وطالما كانت روما شحيحة بقانونها على المغلوبين كانت مسافة الخلف

شاسعة بين طبقتين فى المدينة (بين الاشراف والعامه) وكلتا الطبقتين
ناضلت فى سبيل حقها ما شاء الله أن تناضل واستمسك الأشراف بحق
الغالب وبالقوة والنظام ، واستمسك العامة بحق الانسانية .

والى هذا القانون والى هذه الفترة يعود طابع الاستلاء الرومانى
الذى لا يعرف الرحمة . ويجد مثله الأعلى فى صبيحة فيرجيل «لاتنس
أيها الرومانى أنك خلقت ملكاً ا» كما نجد التطبيق العملى لها فى «كاتو»
الذى لم يفتأ ينادى «لابد من تدمير قرطاجنة» حتى دمرها .. ولم يكن
ليأنف أن يبيع عبيده عندما يعجزون بحكم الشيخوخة عن أداء ما يكلفهم
به من أعمال

فى هذه المرحلة وعلى هذه الأرض نمت بذرة العنصرية التى أرساها
أرسطو بالنسبة لليونان حتى تضخمت عند الرومان وحسبوا أنهم سادة
العالم أجمع وأن كل واحد منهم خلق ملكاً .

وفى هذا المجتمع لم يكن هناك عدالة . كان هناك قوة وسلطة كان
هناك صلابة وصرامة وشمل هذا حتى النواة الضيقة من الأرسطراطية
الرومانية والأسرة الرومانية نفسها فقد كان للأب حق الحياة والموت على
أبنائه وزوجاته وكانت الحقوق السياسية محصورة فى عدد محدود من
ذكور الأسر العريقة . دون عامة الرومان .

وثار عامة الرومان واعتزلوا روما فى إحدى حركاتهم حتى تعطلت
الحياة فى روما وقبل سادتهم أن يمنحوا شعبهم بعض الحقوق .

(١) المرجع السابق ص ٢٩ - ٣٠ .

وسارت هذه العملية بضغط التطور شيئاً فشيئاً حتى شملت حقوق المصاهرة والممارسة السياسية والملكية الزراعية والتجارية ثم انتقلت من عامة روما .. إلى الشعوب المجاورة الألتصق فالألتصق .

ولكن ظلت شعوب عديدة تدخل فى إطار الامبراطورية فى آسيا وأفريقيا محرومة من هذه الحقوق يحكمها السلام الرومانى القائم على السيف العريض القصير والحاميات العسكرية والطرق الرومانية ... الخ .

وعندما ضنت روما على الشعوب المفتوحة بولاية قانونها . ووكلتها إلى قوانينها أو أعرافها وعندما وجدت أعداداً ضخمة من أبناء هذه الشعوب فى روما نفسها عمدت الى تعيين أحد الرومان «تريبونا» أو قاض خاص بهم يحكم بينهم بقوانينهم ، وكانت قوانينهم أرحم وأكثر تحضراً من القانون الرومانى الأنانى الصارم . ونشأ عن ممارسات تريبون الشعوب وأحكامه «قانون الشعوب» إذ أن هذا التريبون كان يطلع على قوانين هذه الشعوب ويضع قائمة بأفضل ما فيها أو بما هو مشترك فيها إذ أن اشتراك الشعوب على مبدأ ما ، كان يعنى صلاحية هذا المبدأ . ونمت المبادئ والقواعد التى كان التريبون يحكم بها حتى كونت «قانون الشعوب» أو كما أطلق عليها حينها «القانون الطبيعى» الذى وجد فيه شىء مما وضعه اليونان والمصريون وغيرهم .

وظهرت أفضلية قانون الشعوب على القانون الرومانى فى ناحيتين الأولى تقديره للعدالة والثانية بعده عن الشكليات التى كان القانون الرومانى يتمسك بها .

وكانت قوى التطور والاتصال الوثيق بالحضارات المصرية والآسيوية واطلاع الرومان الجفأة على الفلسفة اليونانية .. كلها توهم شيئاً فشيئاً من فظاظة وتعقيد القانون الرومانى وتسمو به مع ظهور قانونيين ومفكرين وفلاسفة مثل فولويوس الذى عايش انتصار روما على قرطاجنة وهو مؤرخ أكثر مما هو فقيه . وكان معجباً بالدستور الرومانى الذى يجمع عناصر الملكية والجمهورية ومثل أوليانوس الذى وضع تعريفاً من أجمل التعريفات للعدالة «هى ارادة دائمة دائبة لايفاء كل ذى حق حقه ومبادئ الحقوق ثلاثة : أن نعيش خيرين ، ولا نضر أحداً ، وأن نؤتى كل ذى حق حقه» ومثل شيشرون (١٠٦ - ٤٣ ق . م) الذى تأثر بأفلاطون وأطلق أسماء كتابيه (الجمهورية - القوانين) على كتابين له .. ومثل أيبكتنس الفيلسوف الرواقى (القرن الأول الميلادى) .

وبفضل هؤلاء اقتربت الفلسفة السياسية للرومان إلى العدالة أكثر مما اقترب اليونان لأن اقتراب الأولين (الرومان) كان فى قالب قانونى فى حين أن الطابع الذى غلب على اليونان كان الطابع الفلسفى .

ومع أن معظم القانونيين والمفكرين الرومانيين الذين أوردنا أسماءهم (فولويوس وأوليانوس وشيشرون^(١) الخ ..) كانوا يضيّقون بعنصرية المجتمع الرومانى إلا أنهم فى النهاية كانوا جزءاً منه ويفضل قوانينه ونظمه اكتسبوا وضعهم الممتاز فكان شيشرون من «الصفوة» المتميزة فى المجتمع الرومانى ، وكان سينك مؤدباً ومعلماً لثيرون بل تذكر المراجع أيضاً من بينهم القيصر الرومانى «مارك أورليوس» الذى لم تمنعه رواقيته من أن يكون

(١) باستثناء ايبكتنس الذى كان فى الأصل عبداً .

قيصراً وأن يشن حرباً شعواء على المسيحيين فلم يكن في هؤلاء أحد من طينة الثوار أو الدعاة ولهذا قنعوا بعرض آرائهم دون أن يعملوا لتطبيقها .

باستثناء هذه القلة من المفكرين والدعاة وطائفة من المسيحية عندما تقبلتها الامبراطورية (سنشير إليه) فإن المجتمع الروماني احتفظ بعنصريته وظلت فكرته عن العدل سجيبة الاطار الحديدي لها وإن اتسع نطاقه في السنوات الأخيرة عما كان في السنوات الأولى حتى أسلمه للأوربيين في مرحلة الأحياء واحتفظ به هؤلاء حتى العصور الحديثة .

فكرة العدل من القرون الوسطى حتى العصور الحديثة

إنها لاحدى مآسى العدالة الأوربية أن يقول برتلمى سانت هيلير فى مقدمته المسهبة للترجمة العربية لكتاب « السياسة » لأرسطو التى قام بها الأستاذ أحمد لطفى السيد^(٢) « من شيشرون إلى ميكياڤيلى - لابد من اجتياز خمسة عشر قرناً دون أن نجد مؤلفاً واحداً عن السياسة » فيالها من رحلة طويلة شاقة وما أتعس وأسوأ ما تنتهى إليه ! ميكياڤيلى الذى جعل مسوخ آل بورجيا ملائكة ، وأنه كما يقول برتلمى سانت هيلير نفسه - « يدرس بمقياس غاية فى الضبط . ماهو السخاء والتبذير والقسوة والرحمة وحسن النية والمكر . ويقر الكذب بلا أدنى تردد والغدر والسّم والاعتتيال كلما كانت هذه الوسائل العنيفة نافعة والغرض الوحيد هو البقاء فى السلطة بأى ثمن كان وأن النجاح ليبرر كل انتهاك للحرّمات » .

ما نرى أنه يستحق وقفة . ما بين شيشرون وميكياڤيلى فى الفكر

(١) مقدمة كتاب السياسة ص ٦٨ .

السياسى الأوربى هو أثر دخول المسيحية ... وكيف واجهت وهى أدنى الأديان إلى الخير والمحبة هذه الأفكار العنصرية الكلبية التى تقوم على الاستمتاع من ناحية واستغلال الانسان من ناحية أخرى .

لقد اعتقد آباء الكنيسة أنهم توصلوا إلى الحل المسيحى لهذه المعضلة بالتفرقة بين الطبيعة البشرية يوم خلقها الله وبين ما وصلت اليه بعد سقوط آدم فى الخطيئة ، ففى حالتها الأولى الفطرية كانت قوى الروح فى حالة توافق تام كانت شهوات الانسان خاضعة لارادته وكانت ارادته خاضعة لعقله وكان عقله خاضعاً لربه ولو بقى الانسان فى هذه الحالة البريئة لما احتاج إلى حكومة أو رق أو ملكية فردية ولكن الانسان سقط فى الخطيئة . فأدى سقوطه إلى اضطراب كيانه كله فقد انحلت شهواته من عقلها واخضعت ارادته بقوة وعنف لسلطانها الغاشم ، فكان من جراء ذلك أن الشهوات والارادة أثرت معاً فى العقل فوضعتة فى جو من الغموض والعمه وأدخلت فيه ميلا إلى التحيز ، وتحت تأثيرها أصبح لا يرضيه اتباع التوجيه الألهى أو الخضوع لقانون الله الأبدى . وهكذا حل محل النظام الذى كان قائما فى النفس الانسانية ومحل الطاعة التى كانت منهج الانسان فى حياته حالة أخرى مناقضة ، حالة انطلاق من قيود القانون والنظام . واحتشد فى عقل الانسان الطمع . وشهوة القوة وضعف الارادة والجهل فكان لها فى حياته الفردية أسوأ الآثار فقد ذهبت بما كان يتمتع به من هدوء النفس وأدخلته فى حالة صراع نفسى متصل أما من الناحية الاجتماعية فقد أفسدت علاقاته بأخيه الانسان ووضعتة على طريق الشر والعدوان . وهنا اضطربت الحياة الانسانية الاجتماعية واحتاجت إلى الضبط .

وقد أحس المجتمع بالشرور الناشئة من هذه الحالة النفسية المضطربة واضطر إلى البحث عن علاج لهذه الفوضى التي تهدد وجود الانسان نفسه . ومن ثم أدخلت فكرة السلطة المدنية فقد كان واضحاً أن الحياة بدونها لا تتحمل .

وإلى فكرة السلطة أضيفت فكرتان متصلتان بها وهما فكرة الملكية الفردية وفكرة الرق فقد وجدانهما أيضاً ضروريين لسعادة المجتمع وذلك أن الأسرة صارت جماعة متميزة . صارت عشيرة على رأسها رئيس يمارس سلطة مطلقة ولن تكون سلطته فعالة الا إذا استعملت ضد العشائر الأخرى فى الدفاع عن الحوزة لا فى داخل العشيرة فقط . وكان لا بد للعشيرة من حقوق ملكية كاملة فى أشياء معينة . فإذا لم يعترف بها غيرها كانت القوة هى الحكم الوحيد الذى يفصل فى الموقف . فإذا وقعت الحرب فإن الأمر لا يقف عند حد تسليم المهزوم بحقوق الغالب فى الأشياء التى كانت موضوع النزاع بل ينقلب المغلوب رقيقاً لأولئك الذين كان يقف إزاءهم موقف المساوى والند .

وهكذا كان آباء الكنيسة يبررون هذه المؤسسات فهى عندهم نتيجة السقوط . نتجت من الخطيئة^(١) .

وعندما لم يطمئن عدد من المسيحيين الأتقياء إلى هذا التبرير فإنهم هجروا المجتمع وآثروا البعد عنه وآووا إلى الأديار حيث يعبدون الله ويعيشون من ثمار عملهم وقيمون العلاقات على أساس المحبة المسيحية .

(١) العدل الاجتماعى تحت ضوء الدين والفلسفة بقلم الدكتور ابراهيم عبد الحميد اللبان سلسلة مذاهب وشخصيات الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ص ٢٤ .

وانتهى بعضهم كالفرنسيسكان (أتباع القديس فرانسيس الاسيزى) إلى أن الملكية الفردية لا تتفق مع مبادئ المسيحية .

ولكن هذه الدوافع النبيلة حرمت المجتمع من معارضتهم الايجابية التي كان يمكن أن تصلح فى فساده .

وكان أثر المسيحية أكثر ظهوراً لدى الفلاحين السذج الذين عانوا من الاستغلال وقادتهم فطرتهم السليمة إلى مخالفة ذلك لأصول المسيحية فثاروا فى القرن الرابع عشر فى إنجلترا على اللوردات على أساس أنه « عندما كان آدم يفلح وحواء تغزل أين كان اللوردات » وعلى مثل هذا المنطق أيضاً ثار الفلاحون فى ألمانيا فى القرن السادس عشر وقمعت ثورتا الفلاحين فى إنجلترا وفى ألمانيا قمعاً شديداً ونكل بقياداتهما .



إذا عدنا إلى كلمة بارتلمى سانت هيلير التي أشرنا إليها ، من شيشرون إلى ميكيا فيلى لانجد فكراً سياسياً متميزاً ، نراه يقول إن القرن السادس عشر لم يخلف كتاباً سياسياً يعتد به « فكتب بوداين الذى كان له فى زمانه اسم كبير ليست لإلصدي خافتاً للنظريات القديمة وفى القرن التالى ليس إلا لاهوبروسينوزا اللذان اشتغلا بالسياسة وقد هاب باكون وقد كان رجل دولة سنين طوال أن يقرب موضوعاً كان يعرفه حق المعرفة ولكن مخزيات حياته العامة تدل على ماذا كانت مبادؤه فليس للخلف أن يأسف كثيراً لصمته . أما ديكرت ، فقد امتنع دائماً عن أن يعالج السياسة .

إن هوبز ليصدر عن أشد المبادئ بطلاناً في أمر الطبع الانساني الذى لم يجود ملاحظته ، ليستخرج منه مجتمعاً مشوهاً لا توجد فيه الحرية التى أنكرها فى الانسان وأساء التعبير عنها ، وفيه السلطة المطلقة لفرد . يحكم بلا رقابة ولا حدود . إنه يعيب بحدة على أرسطو أنه قرر أن الانسان حيوان اجتماعى والحالة الطبيعية للناس فيما بينهم - إذا صدقنا الفيلسوف الانجليزى المبغض لبني للانسان . هى حالة حرب . فإما الخوف هو الذى ألف الاجتماع وليس الا الخوف هو الذى يحفظه . ذلك بأن الناس لما بينهم من خوف بعضهم بعضاً قد اجتمعوا ولما أن لهم دائماً ميلاً إلى أن يمزق بعضهم بعضاً حتى فى الحياة الاجتماعية كان السلطان الذى يزعمهم ويلزمهم النظام لا يمكن الا أن يكون أشد قوة وكأننا إذ نسمع هذه القواعد المنكرة نرى الملك مكلفاً بأن يحرس ويقود حيوانات مفترسة ومانرى الا أن قلب هوبز يستحق أن يرثى له إذا كان هذا هو كل ما استخلصه من تجربته وتأملاته (١) .

وعند بارتمى سانت هيلير أن النمط العقلى وصل بأفلاطون إلى تأسيس الحرية على قواعد من العدل لا تتزعزع وإلى تحديد السلطات بحدود لا تتجاوز وبهوبز يصل النمط العقلى إلى نتائج على نقيض ذلك .

كذلك توجه أمثال هذه العيوب إلى اسبينوزا فإن مذهبه فى المجتمع هو محصل مذهب هوبز تماماً ولو أنه يصدر عن مبادئ ميتافيزيقية مخالفة على الاطلاق فإن اسبينوزا لا ينكر الحرية فى السيكلوجيا ولم يك يجدها فى الدولة . والسلطان الذى هو يتخيله وينقله إلى المجتمع عوضاً عن أن

(١) المصدر السابق ص ٧٤ .

يتركه إلى الملك كما كان يصنع هوبز هو على السواء استبداد جامع .
حال الفطرة هي على رأيه أيضاً حالة حرب والصورة التي يتخذها من
الانسان في هذه الدرجة الأولى الحقيرة بشعة ولو أنها صورة خيالية
محضة . وملاحظة اسبينوزا للأحداث السيكولوجيا أقل أيضاً من ملاحظة
هوبز إذا كان ذلك ممكناً فإنسانه الطبيعي هو نوع من الوحش لا يميز الخير
من الشر لا عقل ولا أدب له أكثر من ذلك ، إن إنسان اسبينوزا مع ارتقائه
إلى الحياة المدنية يظل منحطاً ميت الوعي في المجتمع . كما هو في حال
الفطرة . تقوم السلطة العامة عوضاً عنه بما يجب عليه هو أن يفعله أو لا
يفعله . وتقرر على جهة السيادة ما هو العادل وما هو غير العادل لأن
العقل البليد للمواطن لا يستطيع هو وحده أن يعرفه ، وبحجة أن الفرد
عاجز لتقاء الجماعة . يقدمه سبينوزا بلا قيد وبلا رحمة قربانا للسلطان
الذي لا يدبر أمر الرعايا الا بالترغيب والترهيب .

وهو على هذا يسلم بالتقسيم الجارى من قبل الحكومات الثلاث وفي
كتابه السياسى الذى لم يستطع اتمامه كان يقول على وضع نظرية الملوكية
والأرستقراطية والديمقراطية . فلم يتم من ذلك إلا الأولين فالملوكيه كما
يتخيلها غاية فى الغرابة تتصرف فى كل شىء فى الدولة وكل شىء ملك
لها بما فى ذلك دور المواطنين التي تؤجرها بنقود معدوده .

وفى رأى بارتلمى سانت هيلير أن العلم السياسى لم يتقدم خطوة
واحدة فى القرن السابع عشر على يد هوبز واسبينوزا ، أى على يد مدرسة
باكون ولا على يد مدرسة ديكرت بل على الضد قد أضربوا به إذ جعلوه
بغضاً تاره وهزواً تارة أخرى . ولم يحدث التغيير الا فى القرن الثامن عشر

بعد أصول القوانين بخمس عشرة سنة تقريباً عندما نشر روسو العقد الاجتماعى . فإن عقد الاجتماع كان حتى وقته يدور فى عالم النظريات فجعل منه روسو سلاحاً للثورة وآلة لها « (١) .

ونحن نرى أن الميزة الحقيقية لروسو أنه عبر عن الهاجس الغالب والفكر المستنير لمجموعات من البورجوازيين والمهنيين والعسكريين والمتقنين وبقية رجال الشعب الذين ضاقوا جميعاً بقيود السلطة الملكية التى كانت تمت إلى عصور الاقطاع ، وأرادوا الحرية التى تمكنهم من العمل والانطلاق وكان روسو هو رسولهم المثالى لانه عبر بروح مشبوهه عن طلبتهم وهى الحرية وفى الوقت نفسه ألبسها الثوب المحبوب وهو الشعب . ولم يكن هذا ليزعج المجموعات الطامحة لأنها تعلم جيداً أنها فى لعبة الحكم والسيادة لا تلبث أن تملك بزمام القيادة ...

وأثبتت الأيام صدق ظنهم فقد أطاحت الثورة بالملكية وكل تقاليد العهد القديم القائمة على التزام القرون الوسطى وفتحت باب الحرية ، ومن باب الحرية تقدم الضباط والتجار والمفكرون ليقودوا الشعب والجماهير التى كان يمكن أن تتخبط لولاهم ، وتقبلت الجماهير ذلك لأنها تعلم أنه لا بد لها من قائد وبذلك انتصرت الثورة الفرنسية . وكانت قمة انتصارها هى قمة انحسارها : امبراطورية نابليون وطى صفحة غوغاء باريس وصيحات الحرية الاخاء المساوه وبدأ عهد البرجوازية الصاعدة .

وحتى اعلان « حقوق الانسان والمواطن » لم يكن ليدق على الفطنة أنه فى الوقت الذى حرر فيه المجتمع فإنه أعطى الفرصة للأفراد والفتات

(١) المصدر السابق ص ٧٦ .

الميزة لتسبق - ولو من نقطة المساواة - غيرها بفضل ما كان لديها من مزايا لم تتوفر لغيرها .

كانت المجموعة الوحيدة التي فهمت المدلول الحقيقي للثورة وما يمكن أن تنتهي إليه هي « جماعة العدل » التي كونها بابوف وكانت الفكرة الرئيسية فيها أن إغفال الثورة للجانب الاقتصادي سيؤدي إلى ظهور الفئات الانتهازية والمستفيدة وأن هذا سيقضى على ما جاءت به الثورة من حقوق سياسية ومن ثم فقد عمل هو وزملاؤه من « جماعة العدل » لاستدراك هذا النقص وأصدرت الجماعة منشوراً جاء فيه .

« إن الثورة الفرنسية ليست الا طليعة لثورة أخرى أكبر وأشد خطورة من الثورة الفرنسية نفسها . وستكون هذه الثورة هي الأخيرة إذ ستذهب بالفروق المفقوته بين الأغنياء والفقراء، السادة والخدم، الحاكمين والمحكومين لقد حان الوقت لتكوين جمهورية العدل ... » .

لقد لمس باييف الجرح ورأى النقص وحاول استدراكه ولكن هيهات أن تسمح له البورجوازية الصاعدة فضلاً عن أنه وإن كان مصيباً في لمسه وصادقاً في نبوءته فإن تحقيق هذا كان أصعب بكثير مما تصوره .. وكان لا بد أن تفشل حركة العدل وأن يذهب أعضاؤها ضحايا ، حتى وإن صدقت فيما بعد نبوءته عن الثورة التي ستأتى بعد الثورة الفرنسية وتستهدف العدالة . فقد جاءت بالفعل ثورة البلاشفه تحت شعارات العدالة الخ .. ولكنها - على نقيض ماتصور باييف - لم تحقق العدالة أيضاً . إنها - على أفضل التقديرات اشترت العدالة بالحرية ...

★ ★ ★

ونحن نعتقد أنه - باستثناء الاثر الوهنان للمسيحية ، ودفع بعض

الدعوات الشعبية ، وكفاح الفئات المظلومة التي سنشير إليها في نبذة تالية ، فإن الاحساس بالعدل والحرص عليه لم يكن هو القيمة العليا في المجتمع الأوروبي أو الهاجس الأول في نفوس الحكام ، أو حتى القضاة . وقد توضح هذه الاشارة الأخيرة ماروى عن أن القاضى « هاند » تولى « توصيل » زميله القاضى الأمريكى المشهور هولمز للمحكمة العليا التي عين هولمز قاضياً فيها . وخلال حديثهما عبر هاند عن أمله في أن يحكم هولمز بالعدل فقال هولمز « إن هذه ليست وظيفتى . إن وظيفتى أن أؤدى الدور طبقاً للقواعد^(١) .. وقال ب . س . سيمور فى كتابه « لماذا فشلت العدالة » إن المحاكم لا تتقيد بالعدل ولا تطبيق القواعد تماماً^(٢) .

وقد يمكن أن نفهم إجابة القاضى هولمز عندما نعلم أن الانجليز عندما يريدون أن يقولوا - مثلاً - أن هذا ليس عدلاً . فانهم لا يستخدمون كلمة just ولكن كلمة fair وكلمة fair لها المعانى الآتية « نقلاً عن المنجد » (١) جميل - وسيم (٢) ثمّوه معسول حسب الظاهر (٣) أ - نظيف - خلو من العيوب ب - واضح مقروه (٤) صاف - خال من الغيوم (٥) واسع - كبير (٦) أ - عادل قانونى - مشروع - منسجم مع القواعد المتبعة game (٧) أ - تبشر بالنجاح ب - موات - موافق لاتجاه السفينة (٨) اشقر - شقراء (٩) مناسب - جيد بعض الشيء (١٠) بطريقة متفقة مع القواعد game (١١) مباشرة تماماً (١٢) بوضوح (١٣) بكياسة - بلطف (١٤) يصفو الجو (١٥) سوق موسمى للمزارعين (١٦) معرض (١٧) سوق خيرية .

(١) و (٢) استشهد بهما مجيد قدورى فى مقدمة كتابه فكرة العدل فى الإسلام .
the Islamic Conception of Justice M . KHADORY .

من هنا فإن القاضى هولمز عندما قال إنه سيحكم « طبقاً لقواعد اللعبة - أو بتعبير آخر القواعد المتبعة ، فإنه كان يعبر عن المفهوم السائد للعدل . وهو مفهوم يخضع العدل لقواعد اللعبة - .

ولا يخالجتنا شك فى أن ضحالة الوعى بالعدل فى المجتمع الاوروبى هى وراء كثير من ظواهر القسوة وغلبة الانانية والأثرة على السياسات العامة والتصرفات الخاصة وإن عملت طبقة من النفاق الاجتماعى والاداب على إخفاء هذه الحقيقة .

آثار العدل على بعض النظم ودفع الحركات الفئوية

مع أن الخط الرئيسى فى هذه الدراسة ينتهى بنا الى أن العدل - فى حد ذاته - لم يكن من القيم الحاكمة فى الحضارة الأوربية من اليونان حتى الفترة الحديثة ، وأن حكم القوة كان غالباً وكفل للأقوياء دون الضعفاء السلطة والثروة ، إلا أن هذا لا ينفى وجود أفكار عديدة عن العدل . خاصة بعد أن لظفت المسيحية من صرامة المجتمع الرومانى . كما أن استغلال البرجوازية الصاعدة للدعوات الانسانية وتطبيقها الخاص لشعارات الحرية والاحياء والمساواة التى رفعتها الثورة الفرنسية لم يمنع من ظهور مصلحين ينادون بحق الجماهير المظلومة أو يدعون إلى العدل كأساس للفصل فى الخصومات القضائية أو المعاملات الاقتصادية وحتى أن يكون العدل أساس الدولة كما فى دعوة «العدول» التى رفع لواءها «باييف» وأشرنا إليها من قبل .

فإذا قال أحد إن هذه الواقعة تخالف المقدمات التي ذكرناها عن سيطرة القوة فإننا نوجه النظر إلى أن «الحرية» التي تكاد تكون القيمة الأولى في الحضارة الأوربية سمحت للآحاد وللأقليات بالفكر والعمل خاصة مع ظهور وسائل المعرفة الحديثة كالمطبعة والصحف مما أوجدت رأياً عاماً وأمكن لها أن تحمل أفكارها إلى الجماهير في القاع وأن تصل بها إلى الأطراف البعيدة القاصية وهذه هي ميزة الحرية التي لا تعوض . إنها في الوقت الذي تسمح فيه للأقوياء باستغلال الضعفاء فإنها تفتح الباب لهؤلاء الضعفاء في تقصى وسائل الحماية ، وبهذا ينشأ نوع من تعادل القوى الذي يمثل جانباً من جوانب «العدل» لباعتبره قيمة مطلقة ولكن باعتباره «تعديلاً» للأوضاع بحيث لا ينفرد طرف دون الطرف الآخر وهو ما يؤدي بنا إلى نتيجة في منتهى الأهمية وهي أن الحرية وإن كانت قد تجافي العدل في بعض جوانبها فإنها تفتح السبيل لتحقيق العدل من جانب آخر . فليس هناك تعارض كامل ما بين العدل والحرية كما يتصور بعض الكتاب لأن الحرية ماظلت حرية حقاً فإنها تفتح المجال لتحقيق العدل وبهذا ينتفى وجود مجتمع حر دون وجود صوت للعدالة فيه .



ولم يحدث أن انعدم في المجتمع الأوربي من يطالب بالعدالة ، ولم يحدث أيضاً أن استجيب لهؤلاء المطالبين ، فعلمياً لم يكن العدل أساس الملك ولكن الملك أساس العدل بمعنى أن ماتفرضه النظم سواء كانت في روما أو موسكو أو لندن وبرغم كل ما تتضمنه من تحيز يصبح عدلاً ، وهو ما عبر عنه باسكال «إذن يجب إدماج العدل بالقوة» إذ أنهم المالم يستطيعوا أن يجعلوا ما هو عادل قوياً فإنهم جعلوا ما هو قوى عادلاً، وقد يختصرون الطريق فيقولون الحق هو القوة right is might .

ولكن مناخ الحرية - سمح رغم كل هذا - بظهور وجود بعض النظم التي انبثقت من فكرة العدل تحاول أن تثبت وجودها في المجتمع الأوربي وسط صراع القوى . كما نجد من ناحية أخرى حركات شعبية وإن أخذت منطلقاً فقوياً ونجحت بالفعل في تحقيق العدالة لأصحابها الذين يمثلون في مجموعهم الشعب .

ومنضرب المثل للنظم التي تستهدف العدل بمحكمة العدل والانصاف وقانون الفقير في بريطانيا . كما سنضرب المثل لدفع الحركات القنوية بكفاح أشد الفئات تعرضاً للظلم في المجتمع الأوربي : الجنود والعمال والمرأة وما قاموا به من حركات فرضت نفسها على المجتمع بحيث جعلته يحقق العدالة ويصبح مجتمع الأوضاع العادلة إلى حد كبير .

المثال الأول : محكمة العدل والانصاف «المجلترا» :

في القرن الثالث عشر ظهرت إلى الوجود محكمة جديدة جنباً إلى جنب المحاكم الثلاث التي كانت معروفة في القضاء البريطاني وقتئذ وهي المحكمة الملكية والمحكمة المدنية ومحكمة بيت المال تلك هي محكمة العدل Court of Equity التي أو كل أمرها إلى المستشار Chancellor^(١)

ونشأت محكمة العدل نشأة تاريخية فإن كثيراً من الناس ابتهلوا إلى الملك رأساً لقصور أيديهم أو عجزهم عن إتمام الاجراءات القانونية أو

(١) كان المستشار وقتئذ هو سكرتير الملك وقسيمه الخاص وحامل ختم الدول الكبير Great seal . ونائب الملك في غيابه .

جهلهم بتعقيدات ومقتضيات القانون . فأوكل الملك أمرهم إلى المستشار الذى كان أولاً من رجال الدين ثم أصبح من رجال القانون ومنحه سلطة البت فيها وعرف الناس ذلك فأصبحوا يتقدمون إلى المستشار الذى كان ينظر فى الدعوى ، ويقول الدكتور حافظ عفيفى فى كتابه «الإنجليز فى بلادهم» .

« وكان هذا المستشار فى مبدأ الأمر من رجال الدين الممتازين بالعلم فى ذلك العصر ثم صار بعد ذلك ينتخب من العالمين بالقانون . فكان إذا ثبت له وجاهة الالتماس أصدر أمراً «مشمولاً بالجزاء» Writ of Subpoena الى المدعى أن يحضر أمامه وإلا عوقب ولا يذكر فى الأمر شيئاً غير موضوع الدعوى فمتى حضر قام المستشار بتحقيق الموضوع بكل الوسائل المؤدية إلى كشف الحقيقة غير مقيد بالأوضاع الخاصة للشريعة العامة^(١) ثم يقضى فى الدعاوى بما يراه مطابقاً لروح العدالة والحق ويوقع أمره بخاتم الملك فإن عصاه المدعى عليه حبس لعصيانه أمر الملك . فكان الناس خشية العقاب ينفذون هذه الأوامر بالرغم من مخالفتها لشريعة البلاد^(٢) وقد قوبلت هذه السلطة الجديدة من مبدأ نشأتها فى القرن الثالث عشر بالشيء الكثير من المقاومة من جانب المحاكم . لكن ساعدت على إقرارها روح العدالة التى كانت تشف عنها قرارات المستشار وأن هذه السلطة الجديدة أقرت أنواعاً من المعاملات يرغب الناس فيها أكبر الرغبة وأهمها النظام القريب من الوقف ويسمى Trust .

وكان المستشار فوق ذلك إذا فحص مسألة ورأى أن حكم المحاكم

(١) (٢) أى ما يطلقون عليه «القانون العام Common Law الذى كان يطبق وكان مزيجاً من أحكام القضاة وأحكام القانون الرومانى (جمال البنا) .

فيها حسب الشريعة سيكون حتماً مخالفاً لروح العدالة أمر محرك الدعوى أن يقفها وإلا عوقب وكذلك إذا أصدرت المحاكم حكماً كما تقتضيه الشريعة العامة ورآه المستشار بعيداً عن الانصاف فإنه كان يأمر من صدر الحكم لصالحه ألا ينفذه وإلا اعتبر عاصياً للملك وكانت المحاكم تكره هذا التحدى من جانب المستشار فتصدر أمرها بالأفراج عن المحبوس لأنه حبس بغير وجه حق واشتد النزاع بين المحاكم الملكية والمستشار فأصدر «جيمس الأول» أمراً ملكياً فى سنة ١٦١٦ بمشروعية حق المستشار فى نظر الشكاوى ولو كانت من اختصاص المحاكم وإصدار مايراه من الأوامر فى شأنها . وبذلك تأيدت سلطة المستشار قانوناً وأصبح ديوانه (the Chancery) محكمة عرفت باسم «محكمة ديوان المستشار» وكانت قد اجتمعت مع الزمن مجموعة كبيرة من المبادئ صارت مرجع العمل فى المحكمة الجديدة وصارت تعرف «بشريعة العدل» (The Equity Law) .

وكرر العمل على المحكمة الجديدة وكان المستشار فى أول الأمر يقضى فى الدعاوى بمفرده زيادة على أعماله الأخرى فلما كثر عليه العمل صار يندب بعض قضاة المحاكم ويفوض إليهم الحكم فيما يحيله عليهم من الدعاوى»^(١) .

والسؤال الذى يفرض نفسه بالنسبة لمحكمة العدل والانصاف - كما قد يطلق عليها - هو بأى قانون كانت هذه المحكمة تحكم ؟

لقد حاول الاجابة على هذا السؤال مؤلف كتاب «النظام القضائى فى إنجلترا» فقال «إذا سأل سائل ماهو قانون العدل والانصاف فى إنجلترا

(١) الإنجليز فى بلادهم للدكتور حافظ عفيفى ص ٣٥٠ - ٣٥١ .

فلا يجد في سائر كتب القضاء جواباً مبيناً فهو عندهم مجموعة القوانين التي تطبيقها محكمة العدل والانصاف ثم ماهى محكمة العدل والانصاف ؟ هى المحكمة التي تطبق قانون العدل والانصاف وهذا هو المعروف عند المناطقة بالدور والتسلسل لأن السؤال والجواب يدوران معاً وقد يتبادر إلى الذهن تناقض شرعة الانصاف مع شرعة البلاد واعتبارها شرعة قائمة بذاتها الغرض منها تعديل شدة الشريعة والقوانين ومداواة نقائصها منقولة عن القانون الطبيعي عند الرومان وليس هذا بصحيح على أرجح الأقوال فشرعة الانصاف هى القواعد والمبادئ ثم القوانين الخاصة بالمواد التي تنظر وتفصل فى محكمة العدل والانصاف فهى إذن أحكام استنبطت أو سنت لمواد مخصوصة بإضافتها على الشريعة والقوانين يتكون منها مجموع الشرائع والقوانين التي يعمل بها فى إنجلترا^(١) .

والحقيقة أن قانون العدالة والانصاف رغم الإشارة السابقة قام بالنسبة للقانون العام البريطانى (الذى قد يطلق عليه الشريعة البريطانية) والذى كان يقوم على السوابق القضائية والعادات والعرف المتصفة بالحفاظ والتقليدية والتعقيد بالدور الذى قام به «قانون الشعوب» بالنسبة للقانون الرومانى . عندما هذبه واستبعد منه صوراً عديدة من الشكلية والجمود والتحيز .

ومما هو جدير بالتنويه ويتفق مع كل الاشارات السابقة إلى العدالة من أفلاطون حتى نشأة محكمة العدالة أن العدالة كانت تقوم على «الضمير» ومن ثم أطلق على محكمة المستشار فى أول الأمر محكمة الضمير .
Court of Conscience .

(١) ص ٨٠ ، ٨١ كتاب النظام القضائى فى إنجلترا تأليف أحمد صفوت قاض بالمحاكم الأهلية .

Keeper of الملك كما كانوا يسمون المستشار حافظ ضمير الملك
. King 's conscience

Equity flood from الملك واعتقدوا أن العدالة تتدفق من ضمير الملك
. King 's conscience

وقال شاعرهم :

These three give place in Court of Conscience
Fraud , accident , and breach of confidence

المثال الثاني قانون الفقير :

كان لقانون الفقير تاريخ قديم بدأ مع هنرى الثامن والملكة إليزابيث وأريد به رعاية الفقير والحيلولة دون تشرده أو أن يكون عنصراً من عناصر تنغيص الأمن والسلام مع ملاحظة أن الكرم فى رعاية الفقير قد يحول دون إقباله على العمل . وظل القانون خاضعاً لهذين التيارين : الرعاية من ناحية وملاحظة المقتضيات الاقتصادية من ناحية أخرى . فنرى مجموعة من الانسانيين والسيدات ورجال الكنيسة يتولون الدعوة لرعاية الفقير ومساعدته فى المحن والأزمات . وقد استطاعوا بطرق لايتسع لها المجال ليس فحسب أن يقدموا المعونات ولكن أيضاً أن يرفعوا الأجور حسب الشدة والرخاء التى كان يُعنى بها وقتئذ ارتفاع أثمان الغلال وكان قضاة الصلح فى بعض نواحي بريطانيا يجتمعون ليقرروا الزيادة فى أجور الفقراء وتحميلها على الأغنياء بالناحية وهم عادة من الملاك ووصلت هذه العملية إلى أقصاها فى السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر والأولى من القرن

التاسع عشر فيما سمي بقانون سبين هاملاند ففى هذه السنة اجتمع قضاة يوركشير فى بلدة سبين هاملاند وقرروا تكميل الأجور من ميزانية إعانة الفقير بحيث تزداد طبقاً لأثمان الغلال وحجم العائلة . الأمر الذى جعل هذه الاعانة العائلية تصعد فيما بين ١٨٠١ و ١٨٣٢ فى بيكنجهام شير مثلاً من عشرة جنيهات وإحدى عشر شلناً إلى ٣٩٧ جنيهاً . وفى المقابل ارتفع صوت ممثلى البرجوازية الصاعدة أن إعانة الفقراء تعرقل سياسة «الانتقاء الطبيعى» التى لا تبقى إلا على القوى وتقضى - لمصلحة التطور - على الضعيف وان إعانة الفقير تؤثر على قانون العرض والطلب فى الأجور وتساعد على الكسل والتراخى ... الخ بحيث نفذت الدولة يدها من إعانة الفقير وكان على الفقراء أن يتجمعوا وأن يعملوا بطرقهم الخاصة للانتصاف وهو ما حققوه عندما كونوا النقابات العمالية وبعد نجاح هذه النقابات بمدة طويلة عادت الدولة مرة أخرى إلى سياسة حماية الفقير بصورة جديدة بفضل الكفاح النقابى وأخذت مع انتصار العمال فى انتخابات ١٩٤٥ شكل «دولة الرعاية» وقوانين الضمان الاجتماعى التى تغطى مجالات العمل والحياة .. وهو ما يصلنا بالمثال الثالث .

المثال الثالث : كفاح العمال عن طريق النقابات .

ويقدم كفاح العمال البريطانيين - وهم الذين جعلهم الاستغلال الرأسمالى بمثابة الرقيق فى الامبراطورية الرومانية صورة رائعة للكفاح المنظم لتحقيق العدالة ونيل الحقوق ، حيث ان شرعة حرية العمل *Laissez faire* التى نمت منذ فلسفة لوك حتى جلاها وأبرزها فى أقوى صورها آدم

سميث بررت للرأسماليين أشنع صور الاستغلال مما حفلت به كتابات ذلك العهد^(١) التي قد تعطينا أمثله لها ففي ليدز كان الأطفال يعملون ٧٨ ساعة أسبوعياً واستخدمت محالج دندى أطفالاً في سن العاشرة لأربع عشر ساعة يومياً وزج^(٢) في مناجم الفحم بالأطفال من سن الخامسة وبالبنات اللاتي كنا يزحفن على أربع لجر عربات الفحم داخل الممرات الضيقة .

ودمرت الصناعة الآلية الوسائل اليدوية التي كان الحرفيون يملكونها ويعملون بها وأصبحوا عمالاً يستجدون العمل على بوایات المصانع ويذعنون للشروط الجائرة ثم لا يأمنون بين آونة وأخرى الفصل أو الإصابة ... إلخ .

وعندما بدأ العمال يتحركون فإن فكرة حرية العمل جعلت من أی محاولة لزيادة الأجور نوعاً من التجاوز الاقتصادي الذي يرقى إلى مستوى تعويق التعامل *in restrain of trade* وبالتالي خرقاً « للماجنا كارتا^(٣) ولهذا سنت الحكومة قوانين التكتلات

(١) مثل رأس المال لماركس . وظروف الطبقة العاملة لأنجلز وروایات شارلس ديكنز وكنجسلي وود وغيرهم .

(٢) ولم يكن هذا الاستغلال الشائن مقصوراً على بريطانيا في مستهل القرن التاسع عشر ولكنه وجد في مصر في مستهل القرن العشرين كما يدل على ذلك الوصف المؤثر للبنات اللاتي كن يعملن في المحالج من الفجر حتى منتصف الليل في كتابنا « الحركة النقابية المصرية عبر مائة عام » .

(3) The State and the Citizen . by J . D MABBOTT . Arrow Books p . 114 .

Combination Laws التي ظلت سارية من ١٧٩٩ حتى ١٨٢٤ وكانت تعتبر تكوين النقابة مؤامرة جنائية وكان يجب حل النقابة وتصفية أموالها وسجن القائمين عليها كما استخدم قانون « القسّم ميمناً غير مشروع » الذي وضع إثر تمرد الأسطول البريطاني في قاعدة نور . وكان يحكم بعقوبة « الترحيل » إلى استراليا أو أمريكا وأدى تطبيق هذا القانون إلى الحكم على ستة عمال من قرية صغيرة هي « تولبادل » لاشتراكهم في تكوين فرع لاتحاد نقابى كان يستهدف رفع الأجور من سبع شلنات في الأسبوع إلى عشرة فحكم عليهم بالترحيل إلى استراليا لمدة سبع سنوات^(١) .

ولكن صلابه العمال في مقاومة هذه القوانين جعلت السلطات تعتقد أن شعب بريطانيا يتآمر على حكومته أو ان البلاد أصبحت تغص بهذه المؤامرات الجنائية وبالتالي اتجه المشرع نحو الاعتراف بالنقابات وفيما بين سنتي ١٨٧١ و ١٨٧٦ وضعت القوانين التي لم تجعل الحركة النقابية مؤامرة جنائية يعاقب عليها بالسجن أو الترحيل لكن دون الاعتراف بها فلم يكن لها وجود قانوني ولهذا كانت ممتلكاتها في يد قياداتها وعندما كان بعضهم يختلسها كانوا يبرأون بل إن بعض القضاة كانوا يمثل هذه الأحكام ، يعطون لهؤلاء القادة حصانة من الاتهام وبالتالي يشجعون مثل هذا الاجراء . وتعددت القضايا التي انتاشت النقابات ووصلت إلى قمته في قضية « تاف فيل » Taff vile عندما قاضت إحدى شركات السكك الحديدية النقابة بدعوى إصابتها بخسائر نتيجة لاضراب قامت به النقابة وحكمت المحاكم لها وعندئذ قامت قومة الحركة النقابية وأسس العمال

(1) Ibid p . 114 .

حزب العمال ، ونجح نوابه الخمسون في سنة ١٩٠٦ في استصدار قانون النزاعات المهنية ١٩٠٦ الذي قلب الآية فأعفى النقابات من مسؤولية الاضرار نتيجة لنزاع مهني ، ولكن بدأت حلقة جديدة من الصراع عندما أصدرت المحاكم حكمها في قضية أوزبورن سنة ١٩٠٩ الذي كان يحرم على النقابات انفاق أموالها على ترشيح نواب ، الامر الذي كان يمكن أن يقضى على حزب العمال الوليد ، ومرة أخرى تحرك العمال واستطاعوا استصدار قانون النقابات سنة ١٩١٣ الذي صرح للنقابات بهذا الحق واعتبر هذا القانون الذي عدل مراراً قاعدة الوضع النقابي .

وقد لخص أحد الكُتَّاب^(١) تكييف التشريع للنقابات في بريطانيا كالاتى (مؤامرة جنائية ١٧٩٩ - ١٨٧٠) - (مؤامرة مدنية ١٨٧٠ - ١٩٠٦) (مجرد تجمع من العمال ١٩٠٦ - ١٩٠٩) - (هيئة لها أهداف محددة ومعينة ١٩٠٩ - ١٩١٢) (هيئة لها سلطاتها لإدارة شئونها وتنميتها ولها وضع ايجابي وسط المنظمات المعترف بها في البلاد من ١٩١٣ حتى الآن) .

فالحركة النقابية البريطانية التي تعد من أقوى الحركات النقابية في العالم كان عليها أن تجتاز قرناً ونصف قبل أن تظفر بالاعتراف الكامل بها .

وبعد هذا الكفاح الطويل ، وبعد أن شكل العمال أقوى وزارة في خمسينات القرن وهي وزارة سنة ٤٥ التي وضعت أساس « دولة الرعاية » وكانت نقطة تحول في المسؤولية الاجتماعية للدولة ، جاءت مرحلة حكم

Ibid p. 117

(١) المرجع السابق ص ١١٧

المستر مارجريت تاتشر التي شنت هجوما عنيفاً على النقابات وانتقصت من الحماية النقابية منتهزة ضعف حزب العمال . وكتب سكرتير الكونجرس النقابي المستر نورمان ويليس فى جريدة الاندبندت البريطانية - تعليقاً على مقال كتب فى ذكرى مرور ١٦٠ عاماً على « شهداء تولبادل » الذين حكم عليهم بالترحيل إلى استراليا سنة ١٨٣٤ « إن شهداء تولبادل لو عاشوا لتملكتهم الدهشة والغضب من أنه بعد ١٦٠ سنة من الحكم عليهم بالترحيل فإن الحريات النقابية الاساسية لاتزال مجحوده فى بريطانيا the basic trade union freedoms are still denied in Britain وأن الصحافة أيامهم كانت أشد تمسكاً بحقوق الانسان وبالقيم الديمقراطية من صحافة اليوم^(١) .

ولا يقل الكفاح الباسل للعمال لنيل حق التصويت والترشيح عن كفاحهم النقابي ، ففي ١٨٤٨ قاموا بالحركة الميثاقية Chartism ووضعوا « ميثاق الشعب » الذى يضم ستة مطالب هى : (١) ، (٢) الاقتراع السرى المباشر (٣) التخلي عن شرط نصاب الملكية فيمن يرشح نفسه (٤) جعل الدوائر الانتخابية متماثلة (٥) منح النواب مكافآت (٦) جعل الدورة البرلمانية لمدة سنة .

وكان الميثاق عبارة عن عدد لا يحصى من العرائض التى تقدمت بها الجماهير فى مختلف القرى والمدن البريطانية تتضمن المطالبة بهذه النقاط والتوقيع عليها . وأصبقت هذه العرائض بعضها ببعض على شريط عريض

(1) Independent 17\6\93 P 25 . by Norman Willis .
General Secretary T . U . C .

لف حول « بكرة » ضخمة كادت ضخامتها أن تحول دون دخولها من باب مجلس العموم .

وقدم العمال هذا الميثاق أو كما أطلقوا عليه « ميثاق الشعب » إلى مجلس العموم ثلاث مرات خلال الفترة من ١٨٣٨ - ١٨٤٨ ووضعت الحماسة التي تملكتمت العمال وقتئذ بريطانيا على شفا الحرب الأهلية وجيء بالدوق ويلنجتون العجوز ليشرف على تحصينات مدينة لندن يوم تقديم الميثاق للمرة الثالثة ولم تنجح الحركة في النهاية لتخاذه بعض قياداتها وكان على عمال بريطانيا أن ينتظروا لأكثر من نصف قرن قبل أن تتحقق مطالب الميثاق باستثناء جعل الدورة الانتخابية لمدة عام التي ظهر أنها غير عملية . وكانت آخر النقاط تطبيقاً هي منح النواب مكافآت وقد تم سنة ١٩١٣ عندما انتخب عدد من العمال الفقراء نواباً في المجلس .

المثال الرابع : تمرد بحارة الاسطول البريطاني سنة ١٧٩٧ :

كان الأسطول البريطاني - وما زال - فخر بريطانيا . فقد وقف بالمرصاد لكل من تحدته نفسه بغزوها ، فحال بينه وبين تحقيق ذلك ، وفي الوقت نفسه توقلت بوارجه غوارب الأمواج فنالت أقصى الممالك واخضعتها للحكم البريطاني . حتى تركزت في الاسطول قوة بريطانيا .. الهجومية الضاربة ..

وإنه لمن أعجب الأمور أن نعلم أن الذين كانوا يعملون على ظهر الأسطول .. ويخوضون معاركه من البحارة أو المقاتلين . كانوا حتى القرن التاسع عشر يتعرضون لانواع من الاذلال والاستغلال ويعيشون حياة من القسوة والخشونة الى درجة لانتكاد تصدق ! فقد كانوا يمنحون أجوراً

بخسه لا تزداد على عمر السنين وتتأخر لسنوات (ووصل فى بعض الحالات الى تسع سنين) وكان هذا الأجر البخس القليل قسمة عادلة بين المستغلين من صرافى السفن وتجار الموانى وعاهراتها وأصحاب النزل وغيرهم من الذين يتلقفون البحارة عند وصولهم فيستغلون تعطشهم الشديد إلى حاجاتهم .. أما عن الطعام فقد كان بالحيوان أنسب فقد كان الدقيق مسوساً . واللحم ننتأ .. صلبا كالحشب والجبن غنياً بالديدان الطويلة الحمراء ، حتى المياه التى كانت تستمد من الانهار وتخزن فى براميل لاشهر أو سنوات كانت آسنة لزجة ذات لون أخضر متغير ..

وكانت المعاملة وحشية .. فخلال مرحلة طويلة من التدهور الاخلاقى واساءة فهم معانى «السلطة» و «العسكرية» و «الضبط والربط» . أصبح «الجلد» هو الأسلوب المألوف الذى يلجأ إليه أى ضابط ، مهما صغر ، فى معاملة البحارة . وكان القانون يضع ضمانات عديدة لعدم إساءة استعمال هذه العقوبة ، ولكنها كلها أهملت بحيث نسيت مع الزمن . وكان الجلد يؤدى بسوط ينتهى بتسعة ذبول ويسمونه «القطعة» Cat ويصف كاتب أثر الجلد فيقول إن الضربه الأولى التى يضربها الجلاد بكل قوة ساعده تفلت قسراً «آه» عالية من فم المجلود حتى وان كان من اشجع الرجال . وتمزق ست جلدات الجلد بينما تحمله أثنى عشر جلده الى ما يشبه الكبد المتعفنة . وبعد ذلك تبدو العظام ويتفجر الدم من فم وشفتى ومنخري واذنى المجلود ، وكان السوط يغير كل بضعة عشرات من الجلدات . حتى لاتلين ذبوله . وفى كثير من الحالات كان الجلد معناه الموت : الموت أديا .. والموت ماديا - وكان القانون يحدد الحد الأقصى على الظهر العارى باثنى عشر ، ولكن هذا - كما ذكرنا - كان نسياً

منسياً . فكان العدد المألوف بضعة عشرات .. بينما لم تكن مائة جلدة شيئاً مستغرباً .. كما لم يكن الحكم بثلاثمائة نادراً ..

وأعجب الأشياء أن البحارة لم يتذمروا لوجود هذا النظام الوحشى . وان طلبهم أنصب على الخيلولة دون استخدام الضباط له دون أى قاعدة . فقد كان بوسع أى ضابط أن يوقعه على البحارة وكان الضابط الشمل أو القاسى أو السادى يستطيع أن يحقق نزوانه مهما كانت شاذة دون أن يمتنع عليه هؤلاء البحارة الأقوياء الأشداء ...

واخيراً فإن هؤلاء البحارة الذين كانوا يقاومون الأمواج ويجابهون الرياح ويسرون سفنهم الخشبية الشراعية شهوراً أو سنين عبر البحار .. لا يرون الا السماء لم يكونوا يمنحون اجازات .. منتظمة أو شبه منتظمة . ولم يكن لهم أى تأمين فى مجابهة الحوادث ، ونادراً ما كان يسمح لهم بالنزول على الشاطئ ، إذ ظهر ان الذين يتزلون الى الشاطئ قلما يعودون .

ليس من العجيب . والأمر كذلك ، أن تظهر الفتن على ظهر بعض قطع الأسطول مثل تمرد السفينة بونتى سنة ١٧٨٩ وتمرد السفينة كلدورن ووندسور كاسل سنة ١٧٩٤ ، ولكن العجيب أن لا يتواتر ذلك على كل السفن ..

والحق أن النذر كانت تؤذن بقرب ذلك . ففي سنة ١٧٩٥ قدم أحد المختصين إلى لورد سبنسر - اللورد الأول للأميراليه ، كما يقول البريطانيون ، أو باختصار - وزير البحرية تقريراً يذكر فيه أن حدوث فتنه عامة فى الأسطول أمر لا يستبعد .

وحدث وقتئذ أن ضاعفت الحرب التى نشبت بين إنجلترا وفرنسا من

حاجة الأسطول الى الرجال . وكانت العادة المألوفة في الحصول عليهم هي « فرقة الكبسة press gange وهي مجموعة من الجنود كانت تمر على الشوارع والحانات وتنتزع قسراً للشبان الصالحين ، وماداموا من عامة الشعب فانهم لا يجدون حماية ضد هذا النوع من الاسترقاق ، ولكن هذه الطريقة لم تكف ، فصدر في مارس سنة ١٧٩٥ قانون يقضى على كل ناحية بتقديم عدد من الشبان يتناسب مع عدد أهلها وفي ابريل صدر قانون آخر يقضى على كل ميناء بتقديم حصص « كوتا » من الرجال . وقد كان من بين هؤلاء عدد من المثقفين أو المتعلمين أو متوسطى الحال .. ولم يكن ليحفل أن يتحمل هؤلاء الحياة الخشنة . والمعاملة الوحشية ، باذعان واستسلام وأغلب الظن أن هذه العناصر ، إن لم تكن هي التي قادت الحركة ، فإنها على الأقل هي التي اشاعت جو التذمر بحيث سهلت حدوث التمرد عن ذى قبل .. وقد كان من خصائص التمرد الذى حدث أولاً ، فى قاعدة سييتهد أنه لم يظهر قائداً بالذات .. وإنما بدأ كما و كأن الأسطول يتكلم كله بلسان واحد ..

وقد بدأت الحركة متواضعة ، وفى ظل الطرق المشروعة فبعد أن انقضى دور التنظيم السرى الذى لا نعلم عنه الكثير حتى الآن . والذى كان ولا بد على جانب كبير من الاتقان والحبكة .. اتفق الرجال على ارسال شكاوى الى بطل الأسطول البريطانى وتمتد وهو لوردهاوا الذى كان قد هزم الاسطول الفرنسى فى يونيه سنة ١٧٩٤ أو «ديك الأسود» كما كانوا يسمونه فأرسلوا العريضة الأولى إليه فى ٢٨ فبراير سنة ١٧٩٧ وحصرها فى زيادة الأجور . وكانت العريضة استرحاماً غاية فى الأدب والخضوع ولكنها وجهت بأسم «بحارة السفينة الملكة شارلوت»

واخوانهم فى الأسطول بقاعدة سيثهد . وكتبت العريضة من عدة صور وأرسلت كلها الى لندن ...

وفى الثالث من مارس وصلت العرائض الى لندن . ولكن لوردهاوى الذى كان قد بلغ من الكبر عتياً كان يستشفى فى «باث» فأرسلت إليه . ولم يكن اللورد مهياً فى ملاذه البعيد لاستقبال مثل هذه الشكاوى ولا سيما اذا صدرت بشكل شبه جماعى ، وحملت اسم السفينة التى كانت مقر قيادته ، ومع ذلك فقد سأل لورد هيوسيمور وهو أحد لوردات الأيرالية عما اذا كان هناك تدمر فأجاب هذا بأنه لم يسمع عن شىء من ذلك . فارتاح اللورد بالأى ولكنه ، حتى يتخلص من العرائض نفسها ، فإنه عندما عاد الى لندن فى ٢٢ مارس سلمها الى سيمور الذى عرضها على سبنسر . ورأى سبنسر أن الحل الوحيد هو أن لايقول شيئاً ولا يعمل شيئاً .. ويتوقع أن شيئاً مالن يحدث ...

وحز فى نفوس البحارة أن لا يرد عليهم بظلمهم المحبوب . فأرسلوا مجموعة أخرى من العرائض الى البرلمان ، وفى الوقت نفسه مضت أعمال التنظيم قدما ، وفى الوقت الذى كان اميرال الاسطول الفعلى لورد بريد بورت يمضى اجازته .. كانت الاتصالات تجرى بين البحارة على قدم وساق . فلم تكد السفينة «دفنس» ، Defence ترسل عريضتها ، حتى جاءتها التهينة مصحوبة بالتعليمات من السفينة رويال سوفرن ..

«.. إننا نمنى أنفسنا بنوال مطالبنا ، لأنه من الخير لهم أن يحاربوا العالم بأسره ، من أن يحاربوا رعاياهم أنفسهم ، وستصدر «الملكة شارلوت» اشارة بتقلد زمام السفن وستكون هى رفع العلم مع اطلاق

طلقتى مدفع . وستلو هذه الاشارة الأولى إشارة ثانية هى رفع علم أحمر مع اطلاق طلقتى مدفع ، وهذه لكى ترسلوا الينا متحدثاً باسم كل سفينة» .

وحدث ماجعل المتآمرين يعجلون بتنفيذ خطتهم ، فقد تنسم أحد الضباط ما يحدث ، وأسرع بإبلاغ اميرال الميناء سير بيتر باركر ولورد بريد بورت الذى أرسل فوراً إشارة الى سينسر عما حدث فى طلب البحارة زيادة الأجور «لأنى علمت أمس أن تكتلات غير مشروعة قد حدثت على ظهر سفن اسطول القتال» وكما يجب أن نتوقع ، فإن سينسر كان أقل تقديراً واهتماماً وأرسل فى حماية الكلمتين السحريتين «خاص وسرى» يخبره أن لوردهاو كان قد حول الى لورد هيوسيمور ، أحد عشر خطاباً من بحارة السفن ، والخطابات كلها فيما يبدو من تدييح شخص واحد ، وان كانت قد كتبت بايد مختلفة ولم يهتم لوردهاو وبعد ذلك .. ولما كان يبدو مستحيلاً عمل شىء الخ ...» .

وكان لورد بريد بورت ، قائد الأسطول - أكثر الجميع تقديراً لخطورة الحالة وكتب الى لوردات البحرية يأسى لتطور الأحوال، .. ولعدم الرد «الذى كان فى رأى المتواضع كفيلاً بالحيلولة دون تدمير الرجال» وبدلاً من أن ترد الأميرالية ردًا مقنعاً جاءه ردها .. يأمر الأسطول بالابحار ..

وقلب هذا الأمر الفجائى خطة المتآمرين . وكان رد الفعل التلقائى ووحى اللحظة الجماعى هو العصيان ! وعدم اطاعة الأوامر الخاصة بالاعداد للرحيل وأسرعت سفينة «الملكة شارلوت» فأنزلت قارباً مر على السفن ، وأمرها بأن ترسل مندوبين عن كل سفينة منها إليها . وحاول قبطان إحدى السفن المقاومة ، ولكن بريدبورت . وقد برح الخفاء ، وتوقع

سفك الدماء ثناه ، وكتب الى الاميرالية يخبرها أن فكرة العمل بشدة والقبض على الزعماء خطة حمقاء ، وان من الخير قبول توسلات البحارة الموضحة في عرائضهم . والرد ولو جزئياً . ولكن هؤلاء المكتبيين فى لندن لم يفهموا ذلك . وكتبوا الى الاميرال بأن يبلغ البحارة بأن عرائضهم قد حولت الى المختصين وانها ستكون محل العناية التى تستحقها ...

وفى المساء اجتمع مندوبان من كل سفينة من سفن الاسطول فى غرفة الاميرال بالسفينة « الملكة شارلوت » وبرز من بينهم « فالتين جويس » أحد مندوبى السفينة « رويال جورج » والذى كان يبلغ السادسة والعشرين و« ايفانز » الذى كان محامياً من قبل . على أن المندوبين كانوا جميعاً عدولاً واكفاءً وخليطاً من الشباب والشيوخ .. من الرؤساء أو البحارة .. وتميزوا بحسن التقدير ، وفهم الأمور ، وثقة زملائهم فيهم . وقد كان هذا هو السبب فى انهم لم يسيقوا استخدام سلطتهم الجديدة أو يتورطوا فى فعل من أفعال الطيش أو السرف . وعقدوا مجلساً يعمل لحفظ النظام ، وقصر الحركة على تحقيق المطالب ، وأصدروا مجموعة من التعليمات كلها تحض على النظام والطاعة واحترام الضباط وقيد ارسال الخطابات الى الخارج أو الانتقال من سفينة الى أخرى . كما حرم على كل سفينة التحرك قبل اجابة المطالب . واذا حدث على ظهر احدى السفن شغب فعلى المستعمل عنها رفع العلم الأحمر .. واذا حدث ذلك ليلاً فيعلق مصباحان إحداهما فوق الثانى وعندئذ يهرع إليها فوراً قارب المندوبين . وعندما أساء بعض البحارة السلوك عوقبوا العقاب المألوف : الجلد بل إن بعض السفن المترددة هددت بأنها ستضرب بالمدافع مالم تسلك المسلك الجماعى الواحد .

ومع أن قيادة الأسطول أصبحت عملياً فى يد المندوبين ، إلا أن روتين العمل اليومي أخذ يسير كالعادة تحت رآسة الضباط فى انتظار رد الاميرالية .. وخطوتها الثانية ..

وبدأت الاميرالية تتحرك - فانتقل سينسر ومعه بضعة من لوردات الاميرالية الى بورتسموث - وهناك استدعوا بريدبورت واستمعوا اليه ، ولكنهم حتى فى هذا الوقت لم يقتنعوا بعدالة مطالب الرجال ، أو لم يرو لهذا السبب أو ذاك اجابتهم . وأوقدوا ثلاثة من امراء البحر الى المندوبين يحملون رداً مبهماً كان الشئ الوحيد الواضح فيه محاولة التفرقة بين فئاتهم .. واستمع إليهم المندوبون وأخبروهم أنهم سيرسلون الرد فى الساعة العاشرة من صباح اليوم الثانى .

واستغرق اعداد الرد من الصباح حتى العصر وارسل فى الساعة الرابعة إلى زعماء الاميرالية الذين كانوا ينتظرون على مضض . وكان عبارة عن رد قوى تضمن احتجاجاً على التفرقة . وان مطالبهم الحقيقية تجوهلت فقيماً يتعلق بالأجر . فانهم يطلبون للبحار العادى شلناً فى اليوم . وزيادة المعاش من ٧ جنيهات فى السنة الى عشرة وتحسين الطعام وابعاحة الاجازات المعقولة .. وختم الرد بأنه مالم تجاب هذه المطالب ويصدر قانون بالعفر عن كل رجال الاسطول ، فانهم لن يحركوا مرسة ، كما جاء فى الرد أنهم اتفقوا على أن يوقفوا مطالبهم عند هذا الحد ليدلوا على حسن نواياهم ويشهدوا الشعب على أنهم لا يريدون سوى العدالة ..

واراد الضباط أن ييطشوا بالتمردين وان يسعوا للتفريق بينهم ، ولكن تضامن البحارة حال دون ذلك فلم يبق أمام الكبار الا التسليم . فأجيب

الطلب الرئيسي الخاص بزيادة الأجور ، ولكنهم تجاهلوا المطالب الخاصة بتحسين الغذاء والاجازات والانتصاف من مظالم بعض السفن بالذات ... وردوا عليها ردًا مبهمًا . وكان يجب نظير ذلك أن يعود البحارة الى العمل فورًا ، وان يسامحوا والاعرضوا أنفسهم لأشد العقوبات ...

وكان هذا الى حد ما انتصاراً . ورحب به البحارة ولكنهم تريثوا . بينما كان المندوبون فى «الملكة شارلوت» يعكفون على دراسة الرد بدقة وعناية ، وقد تسلل الى نفوسهم الشك فجعلهم يفسرون الأمور تفسيراً خاصاً فلماذا تؤكد الاميرالية عفوها .. وما الذى يجعلهم يثقون فى كلمتها ، وقد كان لها سوابق فى نقض العهود مع بحارة السفينة «كالدون» . وفى النهاية رأوا أن وعد الاميرالية لايكفى . وان من الضرورى أن يصدر العفو من الملك نفسه ، كما يجب أيضاً أن توافق الاميرالية على بقية المطالب ، وان يصدر قانون من البرلمان بذلك وأصدر المندوبون «تحذيراً» الى الأسطول أوضحوا فيه هذا كله . حتى يجعلوهم على بينة ..

وعاد لوردات الأيرالية الى لندن ، واجتمع مجلس الوزراء على عجل برآسة بيت ، وأرسل قراراً بالعفو الى الملك الذى اعاده بعد أن ختمه وأسرع مندوب الاميرالية فطبع مائة نسخة ، من العفو وأرسلها لتوزع على البحارة فى صباح اليوم التالى .

وكان فى هذا مايكفى ليطمئن البحارة . ولكن للشك جذوراً ليس من السهل اقتلاعها . وقد رأى المندوبون أن من الأسلم أن يرو «الأصل»

بأعينهم ، وان يلمسوا الختم الملكي بأيديهم .. وان يدرسوا الأمر بأسره
دراسة وافية ..

واستحث الضباط الأيرالية ارسال القرار الأصلي وطلبت الاميرالية
ذلك .. ولكن «المجلس الخاص» كان فى عالم آخر .. وكان لابد للروتين
أن يسلك مجراه طوال اسبوعين كانا كافيين لتسلل الشك مرة أخرى الى
نفوس البحارة الذين اعتقدوا أنه لم يكن هناك اجراء دستورى سليم ، وأن
الأمر بأسره لم يكن إلا حيلة انكشفت عندما طلبت الاميرالية بابراز
«أصل» العفو الملكى والقانون البرلمانى .

وفى الوقت نفسه كانت أنباء التمرد قد انتقلت الى بقية قواعد
الأسطول فأضرب بحارة الأسطول فى بليموت وارسلوا مندوبين الى قاعدة
سبيتهد بينما استطاع الأيرال دنكان قائد اسطول الشمال أن يكبح جماح
بحارته بصعوبة بالغة . وزاد الأمر سوءً كتابات الصحف المتضاربة وأكدت
المعارضة فى مجلس اللوردات شكوك البحارة الساذجين ، واخيراً فإن
الاميرالية اختارت هذا الوقت المتوتر الحافل بالشائعات لترسل الى الضباط
أمرأ سرياً غامضاً يدور حول ضرورة التأكد من سلامة الأسلحة والذخائر .
ونتيجة لهذا الأمر المشعوم سفك أول دم فى الحركة كلها . اذ حاول أحد
بحارة السفينة «لندن» تغيير اتجاه أحد المدافع ، فأمره أحد الضباط
بالابتعاد . فرفض فهدهه باطلاق النار . ولكن البحار لم يكثر ، فأطلق
عليه الضابط رصاصة أردته قتيلاً .. وعندئذ صاح البحارة «الدم بالدم»
وتبدلت الطلقات .. وتجمهر البحارة حول الضابط واقتادوه ليشنقوه ا
ولكن مندوب السفينة استخلصه من أيديهم بعد عناء شديد ، كما كان

قائد السفينة حسن التصرف فأمر كل الضباط بعدم المقاومة .. وبهذه الطريقة امكن تجنب سفك المزيد من الدماء . وقرر البحارة بعد هذه الحادثة انزال كل الضباط الى البر فأرسل الى كل منهم خطاب جاء فيه ان رغبة الأسطول هي أن يغادر السفينة فى الثامنة بسلام .. ولما تم ذلك اتجهوا بالأسطول الى قاعدة «سانت هيلانه» حتى يوحدها قواهم مع الأسطول الراسى هناك . ويحولوا دون استغلاله فى مقاتلتهم .. وقيل إن البحارة سيحاكمون «الأميرال كولبوى» والضابط بوفر الذى اطلق الرصاص أمام مجلس عسكري . وتناقلت الصحف شائعات عديدة عن ذلك كانت كلها غير صحيحة ..

وأخيراً صدق البرلمان على قانون البحارة ، وقرر اعتماد... ٣٧٢ جنيهاً لزيادة الأجور وهو مبلغ لم يكن كبيراً بالنسبة الى ميزانية وزارة الحربية . التى كانت تبلغ اثني عشر مليوناً ونصف .. وأرسلت نسخ من القانون الى السفن ، ولكن الأمواج كانت عالية بحيث لم يتمكن ايصالها إلا لسفينة واحدة ، كانت هي لحسن الحظ ، اشد السفن تمرداً - السفينة «لندن» .

وجاء ختام الحركة عندما قررت الاميرالية ايفاد الاميرال هاو بطل الأسطول القديم الذى ابتهل إليه البحارة فى أول الأمر بكل خضوع . ولم يقدر وقتئذ حقيقة الموقف . فأبحر فوراً الى سانت هيلانه .. وهناك قابل البحارة فى كل سفينة على حدة مقابلة رجل لرجال .. وتسلىح بصبر لا حد له فى اقتناع البحارة .. واقتنع الرجال بجديّة قرارات الاميرالية والبرلمان .. ولكن بقيت الشكاوى الفردية التى تمسك بها الرجال

كالصخرة .. ورفضوا أن يقادوا بعد الآن برجال هم وحوش فى شكل ضباط . وعرض هاو محاكمة هؤلاء الضباط ، ولكن البحارة رفضوا لأنهم يعلمون أن الذين سيحاكمونهم ضباط مثلهم . وتمسكوا بضرورة اقاتلهم من الخدمة نهائياً . وخضع الاميرال هاو ، وتعرض فى سبيل ذلك لثورة الاميرالية التى رأت أنه اذا كان عليها أن تخضع لتحكم البحارة وشروطهم فسلام على كل نظام وقانون ، ولكن هاو كان مفوضاً فوق العادة بسلطات استثنائية وعلى هذا رفت من الخدمة ٥٩ ضابطاً منهم واحد برتبة اميرال وأربعة برتبة كابتن ، كما رفت ٦٥ ضابطاً من ضباط اسطول سبيتهد ..

وبذلك انتهى الأمر وسوى كل شىء .. وفى ١٥ مايو عقد احتفال كبير ضم المندوبين وكبار ضباط الاميرالية والسلطات .. وانزل العلم الأحمر «علم التحدى» ورفع «علم الملك» وأظهر كل البحارة عميق اخلاصهم وولائهم للأميرال هاو .. الذى يعود الى حكمته وانسانيته هذا السلام ..

وفى ١٧ مايو .. اقلع الأسطول ...

ولم يكن تمرد بحارة الأسطول فى قاعدة سبيتهد هو الوحيد ، اذ لم يكذب ينتهى حتى تمرد البحارة فى قاعدة نور . ومع أن هذا التمرد كان أكبر من الأول وانضم إليه بحارة اسطول الشمال ، إلا أنه كان سىء الحظ ، وتضافرت عوامل عديدة على أن يفشل ويقبض على رئيسه «باركر» ويعدم ، كما أعدم ٢٩ وحكم على تسعة بالجلد وعلى ٢٩ آخرين بالسجن مدداً مختلفة .

ومع أن صفحتى «نور» و «سبيتهد» قد طويتا دون أن يبدو أنهما

عملتنا على تحسين أحوال البحار - فيما عدا الزيادة الطفيفة فى الأجور والغذاء . وان الجلد الرهيب استمر مطبقاً حتى أوقات متأخرة - إلا أن الحركة أيقظت الحكومة والشعب من سباتهم . وكتب أحد المؤرخين «قد لا يكون هناك فى تقويمات تاريخنا حدث آثار الذعر وقت حدوثه ، أو ظل موضوعاً لاهتمام العامة أكثر من فتنة نور سنة ١٧٩٧» والحق أنها بدأت عهداً جديداً فى تاريخ البحرية البريطانية . أو كانت على الأقل نقطة التحول . ففى سنة ١٨٠٦ منح البحارة زيادة . وفى ١٨٢٥ وضع نظام يقرر العلاوات كما صدر قانون يحرم ابعاد أى فرد من البحارة عن أهله لأكثر من خمس سنوات .. أما العقوبة الوحشية عقوبة الجلد ، فإنها لم تبلغ حتى سنة ١٨٦٠ عندما صدر قانون التأديب البحرى فجعل الحد الأقصى ٤٨ جلدة . وقيد اللتجاء الى هذه العقوبة أوقات السلم بمقتضى منشور الأميرالية سنة ١٨٧١ واخيراً شاهدت سنة ١٨٧٩ نهاية هذه العقوبة الرهيبة ..

وهكذا لم تمض أرواح باركر وزملائه سدى^(١) .

المثال الخامس انتفاضة المصوتات Suffragettes :

كان القانون البريطانى متأثراً الى حد كبير بالقانون الرومانى فيما يتعلق بالمرأة . وكان القانون الرومانى يعطى الزوج سلطة مطلقة على

(١) اعتمدنا فى وقائع ثورة الاسطول البريطانى التى اوردناها فى هذه النبذة على كتاب «الجمهورية العائمة» تأليف ج . مانوارنج وبنومى دوبريه .

The Floating Republic The Mutnies of Spithead and Nore by
G.E. Manwaring and Bonamy Dobree . pelican Book .

زوجته وقبل الزواج كانت هذه السلطة في يد الأب ويذكرون من أساليب الزواج طريقة البيعة التي كانت تدخل المرأة تحت سلطان الرجل بوضع اليد per mancipationem أى بشيء كأنه البيع فهو يتم بحضور خمسة شهود رومانيين بالغين راشدين وميزان ووزان ثم يشتري الزوج المرأة فتدخل في سلطته^(١).

وتقصي الفقيه الإنجليزي الاستاذ ديسى وضع المرأة البريطانية فقال إن القانون العام (أو الشريعة) كان يجعل الزوجين شخصية واحدة يمثلها الزوج وبالتالي يكون له حق التصرف التام في كل أملاك وأموال زوجته ولاتستطيع هي ممارسة شيء من ذلك. ثم عمل قانون العدالة والانصاف أو كما يسمونه equity على أن يحقق شيئاً فشيئاً قدرأ من العدالة للمرأة وكان قصارى ما وصل اليه إعطاء المرأة حق التصرف في أموالها عن طريق وصى أو قيم Trustee أن يكون لها حق مقيد في التعاقد وظل هذا حتى سنة ١٨٧٠ على ان هذا الجزء من العدل لم يكن سارياً على كل النساء ولكنه كان مقصوراً على النساء الثريات اللاتي يقمن بما يسمون «تسويه» marriage settlement عند زواجهم. أما بقية النساء فإن كل أملاكهن بل الكسب الذى يحصلن عليه بعملهن يكونا من حق الزوج.

ومن هنا فقد كان يوجد ليس فحسب من الناحية النظرية بل من ناحية الواقع قانون خاص للأغنياء وقانون خاص للفقراء وظل الوضع كذلك حتى صدور قوانين ممتلكات المرأة ما بين سنة ١٨٧٠ و سنة

(١) أساس العدالة في القانون الروماني للدكتور على حافظ ص ٣٤ .

١٨٩٣ التي حاولت تسوية النساء الفقيرات بالغنيات ولكن هذه القوانين « لم تثر الבלبله بين المحامين فحسب بل والقضاء أيضاً » على حد قول ديسى (١).

لعل هذا التمييز القانوني ما بين الرجل والمرأة يجعلنا نفهم ترمد النساء على هذا الوضع ومطالبتهن بالمساواة . وكانت القناة المشروعة التي يمكن أن تحقق التغيير المنشود هي أن يكون للنساء حق التصويت والترشيح بحيث يمكن انتخاب عضوات في مجلس العموم يعملن على تغيير الأوضاع القانونية للمرأة وظهرت حركات عديدة من منتصف القرن التاسع عشر دون أن يأبه لها المجتمع البريطاني أو يأخذها مأخذاً جاداً مما جعل الحركة تأخذ طابعاً جديداً مع بداية القرن العشرين وظهور جماعة Suffragette ورزقت في أسرة « بانكهرست » خاصة الابنتين كريستابل (ولدت سنة ١٨٨٠) وسيلفيا (ولدت سنة ١٨٨٢) مقاتلتين عنيدتين مصممتين .

وبعد خمسين سنة من العمل بطرق الابهال والرجاء والاتصال اضطرت الحركة لأن تلوذ بصور من العنف وصلت قمتها سنة ١٩١٣ فأخذت الهيئة في تحطيم شبايك الوزارات والهيئات العامة وسكب الأحماض في صناديق البريد أو إشعال النار في القصور الخاوية أو إفساد اللوحات في معارض التصوير . أما المظاهرات والمسيرات فكانت شيئاً

(1) Law and Public Opinion in England p . 383 .

وقد استشهدنا بها في كتابنا الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة ص ٣٣ .

مستمراً وكان البوليس يقبض على المتظاهرات ثم يضطر إلى الافراج عنهن ليقبض عليهم مرة أخرى وهلم جرا . وأضربت بعض السجينات عن الطعام حتى الموت فاضطرت ادارة السجن لتغذيتهن قسراً واحرقت فيلا رئيس الوزراء لويد جورج فى والتون وقدرت خصائر الحرائق بخمسائه ألف جنيه وفى يونيو من عام ١٩١٣ أُلقت الأنسة أميلى دافيسون Emily Davison بنفسها تحت أقدام جواد الملك خلال سباق الدرعى وماتت .

وأيد الدعوة فريق من الرجال والنساء بعضهم من الفئات العليا فى المجتمع ولكن الأغلبية كانت معارضة . وكانت أشد المعارضات هى الملكة فيكتوريا التى دعت كل الكتاب والمفكرين لمقاومة تلك الدعوى الشريرة المجنونة الحمقاء حول حقوق المرأة : وقالت إن الله تعالى خلق المرأة والرجل مختلفين فلندعهما كذلك وأن المرأة التى تتجرد من أنوثتها ستكون مثيرة للفتنة وسُتحرَم من حماية الرجل التى يضيفها عليها وختمت الملكة نداءها بأن أى سيدة من النبيلات تؤيد هذه الدعوى يجب أن تجلد ! .

وانقسم مجلس الوزراء ما بين مؤيد ومعارض ، وكان لويس هاركوت أشدهم معارضة بصورة جعلت لورد هيويسيل يقول « إن من الصعب أن يصدق الانسان أنه قد ولد من امرأة ! » وكانت هناك رابطة ضد المصوتات ترأسها المسز همفرى وارد التى أصدرت رواية بعنوان روبرت الزمير Robert Elsmere قيل إنها كانت محل الاعجاب الشديد من جلادستون .

ونشبت الحرب العالمية الأولى والمعركة على أشدها . فكانت أشبه بدوامة ابتلعت الحركة مع حركات أخرى مثل « السيند يكالية » وغيرهما وانغمست المرأة البريطانية فى خدمة مجتمعها خلال سنوات الحرب الكالحة بصورة نالت الاعجاب بحيث لم تكذ الحرب تنتهى حتى منحت المرأة حق التصويت . وكانت المرأة الأولى التى انتخبت سيدة من ثوريات السين فىن فى ارلندا وإن حملت لقباً من ألقاب النبالة تدعى « كونستانس مار كيفيتر » ولهذا لم تستطع أن تشغل مقعدها وكانت العضوة الأولى هى ليدى استور .. القادمة من امريكا .

الباب الثاني

نظرية العطل

فكر الفكر الاسلامي

من الطبيعي أن نجد في الأديان جميعا اشارات متعددة إلى القيم المعنوية من رحمة أو محبة أو عدل ، فالاديان إنما قامت لتهدى الانسان إلى سواء السبيل فى ضوء هذه القيم وهى فى هذا تختلف عن النظم السياسية التى وضعها فكر أوربى وثنى واقعى لايرتفع إلى سماوات القيم . ولكن يسير على الأرض الصلبة للواقع .

المنزلة الفريدة للعدل فى الاسلام :

وبالنسبة للاسلام فإن العدل يتبوأ منزلة فريدة لانجدها فى الأديان الأخرى للأمر التالية :

أولاً : أن الاسلام يعالج كل نواحي الحياة . إن الاسلام له طبيعة (تعددية) على نقيض مايتصور البعض من أن الاسلام دين التوحيد . نعم إنه دين التوحيد بالنسبة لله تعالى . ولكن التوحيد فى الاسلام لا يكون إلا لله تعالى ومن هنا جاءت صيغة الشهادة بالنفى (لا إله إلا الله) وبذلك اثبتت التوحيد بنفى ماعدا الله . وجعلت نسبة هذه الصفة الفريدة المنفردة إلى غير الله شركاً . وبقدر ما جعل الاسلام الله تعالى واحداً بكل معنى الكلمة بقدر ما أقام الكون والمجتمع على أساس التعدد الذى يبدأ من (زوجية) إلى عناصر عديدة وقوى كثيره وشعوب وقبائل وحيوان ونبات ... إلخ .

والاسلام يتحدث عن الزكاة كما يتحدث عن الصلاة وعن الذين يعملون الصالحات بقدر مايتحدث عن الذين آمنوا وهو يفرض الحج ويحرم

الربا والميسر وشرب الخمر ويضع قواعد معينة فى الزواج والميراث والحرب والسلام ، إنه يعالج كل هذه الجوانب للحياة . وفى مثل هذه الطبيعة التعددية يكون العدل هو فضيلة الفضائل . هو (المايسترو) الذى يضبط إيقاع كل الفضائل الأخرى . وأن كل واحدة تقوم بدورها فى سيمفونية المجتمع كما ينبغى لها دون نقص أو زيادة .

وكما سنرى فى تعريف العدل فإنه لا يتصور إلا مع « التعدد » ، ومن ثم فإنه كان على وجه التعيين الفضيلة المميزة للاسلام ، التى ترمز له عندما يرمز التوحيد لليهوديه (الاله الواحد والشعب الواحد) والحب للمسيحية .

ثانياً : ان الاسلام افترض قيام نوع من الحكم يحقق ماأرساه من أوضاع اجتماعية واقتصادية وسياسية . والحكم فى الاسلام قضاء وليس سياسة وتلك نقطة قد دقت على الذين ذهبوا إلى أن هناك تناقضاً بين طبيعتى الدين والسياسة وهذا صحيح ، ولكن الاسلام يحول السياسة إلى قضاء أو إلى « حكم القانون » ويتطلب هذا وجود القانون وأن يلور فى طبيعته الحق وفى ممارسته العدل وهذا هو ما يتضمنه بشقيه القرآن الكريم .

ومن يراجع إشارات القرآن إلى العدل يلحظ أنه يقرنها بالظرف « بين » وفكرة أن يحكم فرد أو هيئة الناس فكرة مستبعدة من الاسلام لأنه مع انتفاء المعيار الملزم ، أى القانون ، لا يصبح هذا حكماً مقررأ منهجأ بقدر ما يصبح تحكماً - يخضع للأهواء : أهواء الفرد الحاكم أو أهواء

الأغلبية التي تخضع لمصلحتها أو للمؤثرات « الديمقراطية » التي يعلمها كل من يدرس تاريخ الجماعات والشعوب . والاسلام يرى أن حكم الناس [وليس الحكم بين الناس] هو الذى أدى إلى ظهور الملوك والطغاة الذين استبدوا بأمر الشعوب والجماهير لان مايجول دون ذلك هو وجود القانون ، الذى يجول الحكم من سلطه وسيادة إلى قضاء وعدالة ، وما يلزم الحكام ضوابطه التي تكبح جماحهم وتلزمهم الجادة ، وهذا هو الجانب التحررى « للاسلام السياسى » - إذا جاز التعبير - الذى غفل عنه أنصار وأعداء هذا الاتجاه على حد سواء . أنصاره لأنهم لم يفتنوا إلى جوهره وقتعوا بالقول إن عبودية الله تحجر عبودية البشر . واعداؤه لانهم تصوروا الحكم الاسلامى حكماً ألهياً تحتكره مؤسسة كالكنيسه فى أوروبا .

ثالثاً : قد تكون أعظم الدلالات على أهمية العدل تركيز الاسلام على « الدار الآخرة » وإقامة محورها فى الحساب والعقاب على « ما كنتم تعملون » وشمول هذه الدار أو إن شئت المحكمة على الثواب جنباً إلى جنب العقاب . وهو ما تنفرد به لأن محاكم الحياة الدنيا عادة ما تقتصر على العقاب دون الثواب .

وإشارات القرآن الكريم إلى الدار الآخرة متعددة ومركزة وشاملة بصورة لا تفتل « مثقال ذرة » بتعبير القرآن أو « الشاة الجماء التي نطحتها الشاة القراء » كما جاء فى الحديث . سواء كان حقيقة أو رمزاً .

والدار الآخرة هى أكبر مقوم للأديان لأن الايمان بالله هو مما يؤمن به الكافة - تقريباً - وقد آمن به المشركون الذين « لوسألتهم » من خلق

السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله « وأنهم لم يعبدوا الأوثان إلا « ليقربونا إلى الله زلفى » فالفيصل فى الأديان هو « الدار الآخرة » وبقدر ما يكون إحكام موضوعها بقدر ما يكون إحكام الدين . وبقدر ما يكون هذا هو تحديه ...

ولانجد ديناً كالاسلام عُنى بالدار الآخرة وركز عليها . وربما تقاربه إلى حد ما الديانة المصرية القديمة التى نلمح فى تضاعيفها وجوه شبه بينها وبين الاسلام ... « بالنسبة للدار الآخرة ، ووجود الميزان ، والنعيم والجحيم الخ .. » أما الأديان الأخرى فإما أن تتجاهلها أو تشير إليها إشارات عامة .

والحور فى الدار الآخرة كلها هو اتاحة الفرصة لاثابة المحسن الذى يغلب ، أن تكون قد فاتته فى الحياة الدنيا . ومعاقبة المسيء الذى يحدث أن يفلت من المساءلة فى الدنيا فجورها تحقيق الكمال للعدل .. ولذلك كانت وسيلتها الرمزية فى الاسلام - وفى الديانة المصرية القديمة - الميزان .

وهذه النقطة من العمق بحيث تجعلنا نتساءل هل الاسلام هو الذى أوجد العدل أو أن العدل هو الذى أوجد الاسلام أو أنه لاوجه لهذا التساؤل لأن الاسلام والعدل شيء واحد والذى أوجدهما هو الله تعالى .

وهناك إشارة توضح أن العدل هو الهاجس الأكبر للاسلام . فكما نعلم أن كل الديانات تصورت « نزول » مخلص آخر الزمان يصلح فى

الفساد المستشري الذي عجزت عن إصلاحه المجتمعات بوسائلها الخاصة .
ونجد هذا « المخلص » [المسيا] أو المهدي في كل دين يتزيا بزى الدين .
فهو في اليهودية يعمل لتخليص اليهود وإعلان سيادتهم على العالم ! وهو
في المسيحية نقيض ذلك يقضى على اليهود ويعلن حكم المسيح .. ولكنه
في الاسلام « يملأ الدنيا عدلاً » بعد أن ملئت جوراً ...

ما هو العدل ...

مع أننا قد أخذنا فكرة عن العدل . فتبقى هنالك حاجة لمزيد من
التعرف .

وقد كان السؤال « ماهو العدل » هو الذي دفع بأفلاطون كما رأينا
في القسم الأول من الكتاب إلى كتابة « الجمهورية » « لكى يرى العدل
بحروف كبيرة » وكأنه كان يشير ضمناً إلى أن الطبيعة التعددية (للدولة
مثلاً) تتطلب العدل . وتبرز دوره أفضل من التعريفات المجردة التى قد
يتطلب كل تعريف منها تعريفاً آخر ...

ولو أننا رجعنا إلى القواميس العربية ومعاجم اللغة لوجدنا - على
سبيل المثال .

● العدل : ضد الجور . وما قام فى النفوس أنه مستقيم كالعدالة
والعدولة .

● وعادله وزنه وفى المحل ركب معه .

● والعدل المثل والنظير كالعدل والعديل وبالكسر نصف الحمل .

● وعديلك معادلک .

● والاعتدال توسط بین حالین فی کم أو کیف وکل ماتناسب فقد

اعتدل .

.. القاموس المحيط ص ۳ ج ۴

الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية

۱۳۳۰

كما نجد

ع . د . ل .

من الحشى نصف الحمل أى حمل معدول مساو له . وعدّل
الرجل - كضرب - ركب معه فى المحل فوازته . وعدل الشخص الحمل
وازته بما يساويه . ومنه كان العدل بكسر العين وفتحها . والعديل المثل
والنظير . وفرقوا بين العدل بكسر العين وفتحها - فكان مايدرك بالحواس
عدلاً بالكسر . ومايدرك بالبصيرة عدلاً بالفتح . وفعله كضرب .
والمصدر العدل والعدالة والعدولة والمعدلة ويوصف به فيكون للمذكر
والمؤنث والواحد والجمع والذى يعدل الشيء أو الحمل يميله هنا وهناك
حتى يستقيم ويعتدل فاختلفت معانى فعله باختلاف حرف التعدية . فكان
عدّل به سواه بغيره ووازته به . وعدل عنه مال وانصرف وعدل إليه مال
نحوه وعاد إليه .

معجم ألفاظ القرآن الكريم

مجمع اللغة العربية - دار الشروق

ص ۴۱۳

كما نجد :

- العدل : خلاف الجور يقال عدل عليه فى القضية فهو عادل .
- وبسط الوالى عدله ومعدلته ومعدلته ، وفلان من أهل المعدل أى من أهل العدل .
- ورجل عدل . أى رضا ومقنع فى الشهادة وهو فى الأصل مصدر وقوم عدل وعدول أيضاً وهو جمع عُدل الرجل بالضم عدالة .
- قال الأخفش العدل بالكسر المثل ، والعدل بالفتح أصله وصدر قولك عدلت بهذا عدلاً حسناً تجعله اسماً للمثل لتفرق بينه وبين عدل .
- وقال الفراء العدل بالفتح ما عادل الشيء من غير جنسه والعدل بالكسر المثل . نقول : عندى عدل غلامك وعدل شاتك . إذا كان غلاماً يعدل غلاماً وشاة تعدل شاه . فإذا أردت قيمته من غير جنسه نصبت العين . وربما كسرهما بعض العرب وكأنه منهم غلط . قال واجمعوا على واحد الأعدل أنه عدل (بالكسر) والعديل الذى يعادلک فى الوزن والقدر ، يقال فلان يعادل أمره عدلاً ويقسمه أى يميل بين أمرين أيهما يأتى . قال ابن الرقاع .

فإن يك فى مناسمها رجاء فقد لقيت مناسمها العدالا

وعدل عن الطريق . جار وانعدل عنه

وعادلت بين الشيعة وعدلت فلاناً بفلان إذا سويت بينهما
وتعديل الشيء تقويمه . يقال . عدلته فاعتدل . أى قومته فاستقام .
وكل مثقف معتدل . وتعديل الشهود أى نقول لإنهم عدول .

الصحاح تأليف أسماعيل بن حماد
الجوهري - ج ٥ ص ١٧٦١
دار العلم للملايين - بيروت

تبرز هذه التعريفات الطبيعة المركبة للعدل . وأنه عدل « بين » كما
توحى التعريفات بوجود معنى من معانى « الاعتدال » والاستقامة للحيلولة
دون الميل للهوى والانحراف عن الجادة . كما قد يوحي التعريف بمعنى
« المساواة » . ولعل أبو بكر عندما سوى فى الأعطيات لم يعد عن
العدل . بينما أدت سياسة عمر بن الخطاب الذى أراد أن يطبق العدل
فلا يساوى بين السابقين والمجاهدين وبين الطلقاء إلى التفارق فى الثروات .

بعد هذا كله قد يقال لماذا هذا اللف الطويل .. إن العدل هو
« إعطاء كل ذى حق حقه » أو « وضع الأمور فى مواضعها الحققة » وهو
رأى سليم لولا أنه يتطلب منا أن نوضح . ما هو « الحق » وهو تعريف قد
يكون أعصى من العدل نفسه ..

فلنأجل الرد على السؤال الثانى إلى فقرة مقبلة .

إشارات القرآن الكريم إلى العدل :

لايتسع المجال لايراد كل الشواهد عن العدل فى القرآن لأنها قرابة
ثلثمائة آية وسنعرض هنا منها ما يساعدنا على تفهم وجهة نظر القرآن
الكريم للعدل ومعالجته له :

□ فقد يعرضه كوسيلة للفصل (أو القضاء) بين الناس :

﴿ ياأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم
شئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما
تعملون ﴾ . (المائدة ٨)

فهذه الآية - أو قل الجوهرة الثمينة - التى تتلأأ فى سماء التشريع
والترجيح تقتضى من المؤمنين أن يكونوا :

(أ) قوامين لله .

(ب) شهداء بالقسط .

(ج) وأن لايجرمنهم شئان قوم على ألا يعدلوا . لأن العدل أقرب
للتقوى .

(و) أن يتقوا الله (إن الله خبير بما تعملون) .

وهى توجيهات لاحتجاج إلى إيضاح أو تقرير لأن مضمونها
وصياغتها يغنيان عن ذلك .

ولم يكن عبثاً أن ترد كلمة العدل أكثر من مرة فى سورة النساء .
ومن أولى بالعدل منهن وقد حاف عليهن الرجال . فى .. السورة .

﴿ وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ماملكت أيمنكم ذلك أدنى ألا تعولوا ﴾ . (النساء ٣)

هذه الآية التى استحل بها المسلمون الزواج مثنى وثلاث ورباع بدأت باستهداف العدل ثم ضبطت فى النهاية بواحدة « فإن خفتم ألا تعدلوا » أى أن الشرط هنا هو مجرد خوف الظلم وليس إيقاع الظلم بالفعل ، مما يفترض وجود إحساس عميق بالعدل وقداسته ..

وتمضى الآيات ...

﴿ ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيماً ﴾ (النساء ١٢٩)

هنا تحكم الآية ﴿ ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ﴾ .

وأعتقد أن هذا الحكم يمكن أن يكون أساساً لعدم التزوج بأكثر من واحدة إلا على سبيل الاستثناء . وقد يقال إن الآية لم تقتض ذلك وأن الرسول نفسه والمؤمنون جميعاً كانوا يتزوجون مثنى وثلاث ورباع . بل قلما نجد أحداً قنع بزوجة واحدة . والرد أن القرآن الكريم يتقبل فى بعض أحكامه ما لا تسمح الظروف القائمة بغيرها ولكنه فى الوقت نفسه يعرض البدائل المنشودة ويحث عليها لمن يستطيع . أو عندما تتغير الظروف بحيث تسمح بتطبيق هذه البدائل .

وجاءت بعد هذه الآية (١٢٩) الآية (١٣٥) .

﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلوأ أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً ﴾ .

وهذه الآية كالأية (٨ من سورة المائدة) ولكنها تزيد عليها وجوب الشهادة بالعدل ولو على الانسان نفسه . ووجوب الشهادة بالعدل على «الوالدين والأقربين» وتحذر من أن يدفع الهوى للانصراف عن العدل ...

وهناك قوانين عديدة تعفى الانسان من أن يشهد على نفسه . أو على أقربائه الأذنين ولكن القرآن فى هذه الآية يفترض العدل والقسط بالنسبة للجميع دون تفرقة ..

وقبل الآية ١٣٥ من سورة النساء جاءت الآية (٥٨) .

﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعماً يعظكم به إن الله كان سمياً بصيراً ﴾ .

□ قد يعنى القرآن بكلمة العدل (الحق) .

كما فى الآية ﴿ وإذا قلتم فاعدلوا . ولو كان ذا قرى ﴾
(الأنعام ١٥٢) .

فليس فى القول من عدل إلا الحق . يعززه تعبير «ولو كان ذا قرى»
فالقول هنا هو بمثابة الادلاء بالحق ولو كان على ذوى القرى .

□ يستخدم القرآن مرادفات «العدل» «كالقسط» كما يلجأ إلى تصوير عملية العدل بالميزان الذى لايفلت مثقال حبة وبالكيل الذى يجب أن يستوفى ويعد عن التطفيف .

﴿وإن حكمت بينهم فاحكم بينهم بالقسط . إن الله يحب المقسطين﴾ . (المائدة ٤٢)

﴿وأوفوا الكيل والميزان بالقسط﴾ . (الأنعام ٥٢)

﴿فإذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط وهم لا يظلمون﴾ . (يونس ٤٧)

﴿وياقوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط﴾ . (هود ٨٥)

﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾ . (الأنبياء ٤٧)

﴿وأقيموا الوزن بالقسط . ولا تخسروا الميزان﴾ .

(الرحمن ٩)

﴿وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ .

(الحديد ٢٥)

﴿وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم﴾ .

(الشعراء ١٨٢)

﴿والوزن يومئذ الحق . فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون .

ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا

يظلمون﴾ . (الأعراف ٨ ، ٩)

﴿فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ .
(الأعراف ٨٥)

﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾ .
(الرحمن ٨)
﴿وَنُضِعَ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا . وَإِنْ كَانَ
مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾ .
(الأنبياء ٤٧)

﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالَهُمْ
أَوْ وَزَنَهُمْ يَخْسَرُونَ أَلَّا يُظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ .
(المطففين ١ ، ٥)

﴿مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ... وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا
يَرَهُ ..﴾ .
(الزلزلة ٧ - ٨)

وثمة آية تشخص أمامها الأبصار وتتشعر لها الجلود .

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا
إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ .
(آل عمران ١٨)

فانظر إلى القرآن الكريم وكيف يصور الله تعالى قائماً
بالقسط ، ..

ما من تقدير للعدل والقسط يمكن أن يسامى هذا .

□ وفي العصور الأولى عندما كان إثبات الحقوق يعتمد بصفة

رئيسية على (الشهادة) عُنى القرآن بتحسين هذه الوسيلة لتحقيق العدل واحاطتها بالضمانات . كما احتاط كى لا تستغل فأوجب أربعة شهود فى قضايا الزنا وأوجب شاهدين عدلين فيما دون ذلك .. ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ .. (البقرة ٢٨٢)

وتمضى الآية ﴿ولا يأتب الشهداء إذا مادعوا ، ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا﴾ .
وفى الآية التى تليها (٢٨٣) .

﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه والله بما تعملون عليم﴾ .

﴿والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون والذين هم بشهاداتهم قائمون﴾ . (المعارج ٣٢ - ٣٣)

﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم . وأقيموا الشهادة لله﴾ . (الطلاق ٢)

□ ولا يكتفى القرآن بالحث على العدل والأمر به ولا يكتفى بذكر التعبيرات المرادفة له أو الرمز إليه بالميزان والكيل ومثقال النرة ولا بالحرص على الشهادة وضماناتها ...

إن القرآن لا يكتفى بقرابة ثلثمائة آية تحض على العدل ولكنه فى
ثلثمائة آية أخرى يندد بالظلم ويحذر منه ويقرنه بالشرك وليس فى دين
يقوم على توحيد الله ما هو أسوأ وأشنع من الشرك . وهو فى تنديده
بالظلم يفعل كما فعل فى حثه على العدل . أعنى أنه يورد مترادفات الظلم
من عدوان أو اعتداء أو طغيان حتى يأتى توجيهه شاملاً .

والقرآن لا يحدد مجالاً واحداً أو معيناً للظلم . فىمكن أن يكون فى
مجال الاقتصاد فىأخذ شكل الاستغلال أو أكل الأموال زوراً . ويمكن أن
يكون فى مجال السياسة فىأخذ شكل الطغيان ويمكن أن يكون فى المجال
الاجتماعى والعلاقات على مستوى الأسرة أو المجتمع فكل صورة من صور
الحيف والظلم تؤثر على حياة الناس واستقرار المجتمع ..

وبين القرآن فى معظم آياته عن الظلم أن الظلم هو أكبر ما يؤدى
إلى خراب المجتمع فى الحياة الدنيا وإلى العذاب فى الحياة الآخرة . وهو
يشهد القارىء على مصارع الظلمة وآثار ديارهم .

﴿فقطع دابر الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين﴾ .

(الأنعام ٤٥)

﴿فلما نسوا ماذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين
ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون﴾ . (الأعراف ١٦٥)

﴿واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين﴾ . (هود ١١٦)

﴿وتلك القرى أهلكناهم لماظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً﴾ .
(الكهف ٥٩)

﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين﴾ .
(الأنبياء ١١)

﴿ولما جاءت رسلنا لإبراهيم بالبشرى قالوا إنا مهلكو أهل هذه القرية
إن أهلها كانوا ظالمين﴾ .
(العنكبوت ٣١)

﴿وأخذت الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين كأن
لم يغنوا فيها ألا بعداً لمدين كما بعدت ثمود﴾
(هود ٩٤ - ٩٥)

﴿وأنذرهم يوم الآزفة . إذ القلوب لدى الحناجر كاظمين . ما
للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾
(غافر ١٨)

﴿يوم لا ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سوء الدار﴾
(غافر ٥٢)

ويعتبر القرآن الطغيان من أسوأ مستويات الظلم ويقترن عادة
بكبار الحكام الذين يستبدون بالأمر . والمثل المتكرر له في القرآن هو
فرعون . ولكنه يرد أيضاً بصدد كل الذين يطغون في أحكامهم كباراً أو
صغاراً . أو يستخدمون نظماً ظالمة للحكم أو حتى «الملوك» بصفة عامة
«إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة» . وقد يرمز له
بالطاغوت .

﴿هذا وللطاغين شر مآب﴾
(ص ٥٥)

﴿إن جهنم كانت مرصداً للطاغين مآباً﴾
(النبا ٢٢)

﴿ وفرعون ذى الأوتاد الذين طغوا فى البلاد فأكثروا فيها الفساد
فصب عليهم ربك سوط عذاب إن ربك لبالمرصاد ﴾
(الفجر ١٠ - ١٤)

﴿ ألم تر الى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت
والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً أولئك
الذين لعنهم الله ومن يلعن الله قلن تجد له نصيراً ﴾
(النساء ٥١ - ٥٢)

﴿ ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من
قبلك يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد
الشياطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً ﴾
(النساء ٦٠)

★ ★ ★

ويتسع مدلول « الظلم » فى القرآن ليشمل مجالاً جديداً غير مألوف
بالإضافة إلى المدلول العادى له الذى يحصر الظلم فيما يوقعه طرف على
طرف آخر .

إن الظلم فى القرآن يشمل ظلم الانسان لنفسه وهو أمر لا يتصور
عندما ينبثق تعريف الظلم من مصادر ذاتية . ولكنه يوجد فى القرآن
لشمول وموضوعية المدلول . فأى تصرف يجاوز المعيار الاسلامى للعدل
يعد ظلماً . ولو مارسه فرد لحساب نفسه ومستهدفاً لمصلحتها . إنه فى
الحقيقة يظلم نفسه ومن هنا جاء التعبير القرآنى « ظلمنا أنفسنا » الذى يتردد
على ألسنة الثائمين عندما يتبينوا الحقيقة .

الحق فى القرآن الكرىم :

قلنا فى تعريف العدل إنه «إعطاء كل ذى حق حقه» أو «وضع الأمور فى مواضعها الحققة» وقلنا إن هذا سيؤدى بنا إلى تعريف الحق . يضاف إلى هذا أن القرآن الكرىم فى كثير من الآيات يجمع ما بين العدل والحق ومن ثم فلا بد لنا من أن نتعرف على معنى الحق مما جاء فى استخدام القرآن للكلمة ودلالات السياق وما جاء فى معاجم اللغة التى تأثرت تأثراً بالغاً باستخدام القرآن بل نحن نذهب إلى أن هذا الاستخدام من القرآن أثر على «اللغويين» ففى القاموس المحيط جاء :

الحق : من أسماء الله تعالى أو من صفاته والقرآن وضد الباطل والأمر المقضى . والعدل . والاسلام والمال والملك والوجود الثابت والصدق والموت والحزم ص ٢٢١ ج ٣ .
وفى معجم ألفاظ الكرىم :

«الحق هو الثابت الصحيح ، وهو ضد الباطل . والحق لفظ كثير الورد فى الكتاب الكرىم . والمراد منه على سبيل اليقين يختلف باختلاف المقام الذى وردت فيه الآيات . ومعناه العام لا يخلو من معنى الثبوت والمطابقة للواقع .

فالحق : هو الله لأنه هو الموجود الثابت لذاته .

والحق : كُتِبَ الله وما فيها من العقائد والشرائع والحقائق .

والحق : الواقع لامحالة الذى لا يتخلف .

والحق : أحد حقوق العباد . وهو ماوجب للغير ويتقاضاه .

والحق : العلم الصحيح .

والحق : العدل . والحق : الصدق . والحق : البين الواضح .

والحق : الواجب الذى ينبغى أن يطلب . والحق : الحكمة التى فعل الفعل

لها . والحق : قد يراد به البعث . والحق : المسوغ بحسب الواقع .

والحق : التام الكامل . (ص ١٤٥) .

ويفهم من هذا أن القرآن الكريم يستخدم كلمة حق استخداماً واسعاً

ويعنى بها معانى عديدة . وإن كانت ذات أصل .. حتى يصل بها إلى الله

تعالى ..

وهذه الاستخدامات لكلمة الحق لانيجدها فى اللغات الأخرى . بل

إننا لانيجد مرادفاً دقيقاً لتعبير القرآن الكريم «الحق» عندما يريد به قمة

التجريد أو ينسبه إلى الله تعالى ففى معظم اللغات الأوروبية ترد الكلمة

ملحقة بالحرف «فى» فىكون معناها «الحق فى الملكية» أو «الحق فى

الانتخاب» الخ وقد ترد بمعنى صحيح right ضد خاطيء أو واقعى

really وقد نجد مقابلاً لمعنى العدل أو الصدق Truth - justice

ولكنى أشك فى أن نجد مقابلاً للحق معرفاً ومطلقاً ، كما يوحى به التعبير

القرآنى .

□ الحق بمعنى العدل :

من المواضيع التي استخدم فيها القرآن الكريم الحق بمعنى العدل . كل ما جاء عن الحكم بالحق فقد وردت الآيات عن أن الحكم يكون بالعدل ..

تكرر هذا في آيات عديدة أوردناها . ثم جاءت آيات أخرى تنص على الحكم بالحق . فدل ذلك على وحدة الحق والعدل .. ومن ذلك .

﴿وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾
(٢١٣ البقرة)

﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾
(١٠٥ النساء)

﴿خصمان بغى بعضنا على بعض .. فاحكم بيننا بالحق﴾
(٢٢ ص)

﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى﴾
(٢٦ ص)

﴿وقضى بينهم بالحق . وقيل الحمد لله رب العالمين﴾
(٧٥ ص)

وقد يستعير القرآن رموز العدل - كالميزان - لتصوير الحق ..

﴿الوزن يومئذ الحق﴾
(٨ الأعراف)

﴿الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان﴾
(٧ الشورى)

وكما أوضحنا آنفا ، فإن القرآن استخدم في الآيات السابقة كلمة «العدل» وقرنها بالميزان مما يوضح أن ليس هناك تفرقة بين العدل ، والحق .

□ وقد يرمز القرآن لرسالة الانبياء وكتبهم بالحق :

وقد يقصد القرآن بتعبير الحق . الرسالة التي أنزل بها الأنبياء .
والكتب التي ضمنها موضوع هذه الرسالة ..

﴿إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً﴾ (البقرة 119)

﴿ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق . وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد﴾ (البقرة 176)

﴿نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه﴾ (آل عمران 3)

﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب﴾ (48 المائة)

﴿وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وما أرسلناك إلا مبشراً ونذيراً﴾ (الاسراء 105)

﴿والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق﴾ (فاطر 31)

﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين﴾ (الزمر 2)

﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً﴾ (28 الفتح)

□ وقد يعيد القرآن الحق إلى الله تعالى أو يطلق تعبير «الحق» عليه تعالى :

﴿ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ألا له الحكم﴾ (٦٣ الأنعام)
﴿فتعالى الله الملك الحق . ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك
وحيه وقل ربى زدنى علماً﴾ (١١٤ طه)

﴿ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى﴾ (٦١ الحج)
﴿ذلك بأن الله هو الحق . وأن ما يدعون من دونه هو الباطل﴾
(٦٢ الحج)

﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن﴾
(٧١ المؤمنون)

﴿فتعالى الله الملك الحق . لا إله إلا هو . رب العرش الكريم﴾
(١١٦ المؤمنون)

﴿يعلمون أن الله هو الحق المبين﴾ (٢٥ النور)
﴿ذلك بأن الله هو الحق . وأن ما يدعون من دونه هو الباطل﴾
(٣٠ لقمان)

□ وقد ينسب خلق السموات والأرض إلى الحق :

ومن الصياغة المؤثرة فى إبراز معنى الحق . أن يعيد الله تعالى إقامة
السموات والأرض وما بينهما الى الحق وهى صورة غير مباشرة لنسبة الحق
إليه تعالى .

﴿ألم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق . إن يشأ يذهبكم .
ويأت بخلق جديد﴾ . (١٩ ابراهيم)

﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق . وإن الساعة
آتية فاصفح الصفح الجميل﴾ (٨٥ الفجر)

﴿خلق الله السموات والأرض بالحق إن في ذلك لآية للمؤمنين﴾
(٤٤ العنكبوت)

﴿أر لم يتفكروا فى أنفسهم . ما خلق الله السموات والأرض
وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى﴾ (١٨ الروم)

﴿ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى
والذين كفروا عما انذروا معرضون﴾ (٣ الأحقاف)

التفاعل بين العدل والحق :

توضح الاشارات العديدة السابقة واستخدامات القرآن لكل من
كلمتى « العدل » و « الحق » أن هناك تفاعلاً قوياً بينهما . أو أن هناك
علاقة « عضوية » تربطهما . وهو ما نستنتج منه أن القرآن الكريم يرى
أن العدل هو الحق مطبقاً . وأن الحق هو العدل مجرداً فهما من أصل
واحد فكل من العدل والحق اسم من الاسماء الحسنى لله تعالى ..
ويستخدم القرآن كل كلمة منهما مكان الأخرى . ولكنهما يختلفان فى
أن إحداهما تأخذ الصفة العملية التطبيقية وأن الثانية يأخذ الصفة النظرية
المجردة . وقد يكون الحق أوسع نطاقاً وأشمل لأنه يضم ما يخرج عن إطار

التطبيق (كالأيمان مثلاً) فى حين أن العدل محكوم بإطار التطبيق وتظل علاقة العدل بالحق علاقة الجزء من الكل أو أن العدل يستمد وجوده من الحق . والحق يأخذ شكله بالعدل ، وإن لم ينف هذا أن العدل يؤثر على الحق تأثير الخاص على العام كما هو الحال فى نظرية اساءة استخدام الحق . أو بمعنى آخر ضرورة ملاحظة العدل عند ممارسة الحق لأن العدل كما قلنا هو تطبيق الحق ولأن كل الحقوق فى الاسلام مضبوطة بحسن التطبيق ، وليس فى الاسلام بالنسبة للفرد مايمكن أن يعد حقاً مطلقاً . فحقه فى التصرف فى حياته ، وبعد مماته فى أمواله كلها يجب أن تتم فى إطار القواعد التى وضعها الاسلام لتحقيق العدل ولو كانت فى خاصة أمره فليس له أن يؤثر بالنفقة أو الهبة ابناً على ابن أو يحرم البنات من ميراثهن الذى حدده القرآن ... الخ فالعدل فى التطبيق حاكم على الحق . وهذا يعود إلى أن الحق الذى « يستحق » هذا التعبير تماماً هو ماينبع من الله تعالى ، فالملكية التى تعد أبرز تجسيد للحق هى « وظيفة » لاحق أو هى ملكيه استخلاف تخضع لولاية الاستخلاف وليس للارادة المطلقة لصاحبها لأن المالك الحقيقى هو الله فهو الذى خلق الأرض بكل ثروتها .. والانسان أيضاً ...

وفى الوقت نفسه فالعدل فى حد ذاته لا يمكن أن يتصور مجردا . ودون أصل ولابد أن يكون له أصل موضوعى يحقق له طبيعته وقد الهمت الفطرة الانسان فكرة « الميزان » رمزاً للعدل حتى قبل ظهور الأديان السماوية . ولكن الميزان بقدر ما يوحى بالعدل إلا أنه بدون (السنجة) لايمكن أن يعمل . والسنجة التى تزن الأعمال والأحكام والتصرفات

هى الحق وبدون الحق يمكن أن لا يصبح الميزان أداة عدالة .. ولكن تقريراً وتقنياً للظلم وهذا هو ما كان يحدث فى المحاكم الرومانية التى كان قضااتها يصدرن أحكامهم مؤمنين أنهم يحكمون بالعدل فى الوقت الذى كانوا يحكمون فيه بقانون « روما » الذى يستهدف فى جوهره سيادة روما على العالمين . وهذا - مرة أخرى - ما يقتضى ليس فحسب وجود الحق ولكن أن ينبع الحق صدقاً وحقاً من الله تعالى وأن يكون شعاعاً من شمس الحق الإلهية وبهذا تنتفى منه « النسبية » التى هى أفة الحق عندما يطبقه البشر بوحى فكرهم وحده ...

ويغلب أن يأتى النقص عند تطبيق الحق لامن « نسبيه » هذا الحق ولكن من نسبيه فهمه ويتوقف ذلك على مستوى الثقافة والفكر وغلبة الضعف البشرى والاعراض الذاتى وهذه كلها مما لا يكون للعدل أو الحق مسئولية عنها لأنها الطبيعة البشرية ولأن أغواء الشيطان للانسان يأخذ كما يذكر لنا القرآن فنوناً وصنوفاً قلما يصمد أمامها الا المؤمنون حقاً . ومع هذا فإن الاسلام قد وضع المبادئ والضوابط وحدد التصرفات فى حالات عديدة بعينها تضيق من مجال النسبية وتدفع الضعف .

وقد يمكن ضرب المثل بأثر النسبية فى إصدار الأحكام بأفلاطون وارسطو فأفلاطون عندما تقبل الرق كضرورة سيئة فإنه طبق نسبيه كانت المستويات العامة تفرضها . ولكن عندما يقنن أرسطو حكم الضرورة ويعطيه طابع الشرعية الطبيعية فإنه يجاوز النسبية المسموح بها إلى الاعراض الذاتى عن عمد وترصد .

وقد كانت قضية الرق بالذات قضية عسيره معقدة أمام الاسلام فمع

أنه سد منافذ الرق عندما قال القرآن « فإماماً بعد وإما فداءً حتى تضع الحرب أوزارها » فإن مستويات المجتمع لم تسمح بالتطبيق الحقيقي للآية وفرضت بقاء الرق ومع أن مضمون التوحيد كان يمكن أن يوحي أن استعباد إنسان لإنسان يعني قدراً من الشرك لأن العبودية لا تكون إلا لله ، فإن الاسلام^(١) تقبل الرق على مضض في وقته وبعد وضع السبل لاغلاقه نهائياً عندما تسمح الظروف والمستويات لتطبيق نص « فإماماً بعد وإما فداء » وفي الوقت نفسه فإنه أوجب الاحسان وأوجب ايجاباً - بمقتضى النص القرآني - قبول المكاتبه ، وجعلت معاملة الرقيق بمقتضى النص النبوي صفح السيد لعبده على وجهه أمراً يوجب عتقه ، ناهيك بالذنوب العديدة التي كانت كفارتها « عتق رقبة » .

وهذا المثال من أبرز الأمثلة على طريقة تطبيق الاسلام لمبدأ العدل وملاحظته للأوضاع والمستويات التي تقف في سبيل التحقيق الكامل والفورى لبعض مبادئ العدالة .

أثار العدل على الفكر الاسلامى :

إذا عددنا الآيات التي حث الله تعالى فيها على العدل وحذر من

(١) لعل هذا المبدأ نفسه قد فرغ الرق من مضمونه عندما أوجد للسيد عبودية يصبح فيها هو وعبده سواء ، كما أن موجبات العتق واحسان المعاملة جعلت حظ العبد فى المجتمع الاسلامى أفضل بمراحل من حظ العبد فى المجتمع الاوروبى الذى كان يطوق العبد بطوق من حديد حول عنقه .

الظلم وأمر بالحق لوصل العدد إلى قرابة ألف آية^(١) . لاتقل كل آية عن سطرين . وهذا يعنى أن الاشارات إلى العدل تمثل كتاباً فيما يزيد عن خمسين صفحة كلها عن العدل .. والأمر بعد ليس أمر عدد لكنه أمر صياغة .. إن أى رسام يعجز عن رسم لوحة ، وإن أى حفار يعجز عن حفر تمثال يوحى بأثر العدالة ويلهمها فى النفس كالأية « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط » فانظر إلى هذا الحشد من الملائكة وأولى العلم يشهدون الله تعالى « قائماً بالقسط » .

كان لا بد أن تنفوس « حاسة العدالة » فى نفوس المسلمين وأن يتكون فى طبعم ملاحظة للعدل ونفور من الظلم . وهذا ما يتضح لو قارنا المجتمع الاسلامى بالمجتمعات الأخرى إذ سنلاحظ خلو المجتمع الاسلامى من كثير من مشاهد القسوة وممارسات الظلم التى حفلت بها هذه المجتمعات فى علاقاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ...

وفى صميم العقيدة . كانت قضية العدل هى محور الانقسام الأعظم ما بين سنة ومعتزلة وجعلت المعتزلة تتمحور حول العدل والتنزيه وحملهم إيمانهم بالعدل إلى آخر المدى وأن لا يقفوا عند محل الاجماع لدى المسلمين من أن الله عادل لا يقترب ظلماً وأنه يكافىء المحسن ويعاقب المسئء . إذ ألزموا الله تعالى تطبيق ما انتهى إليه فهمهم من العدل . والا كان ظلماً ، وكان لهم عن هذا مندوحة ويكفيهم أن يقرروا المبدأ والمبدأ لاخلاف عليه . أما ماعداه من تفصيلات فما كان لهم أن يقحموها لأنها

(١) قرابه ثلثمائة أمر بالعدل وثلثمائة نهى عن الظلم ، وقرابه ثلثمائة أو أكثر حث على الالتزام بالحق .

لابدوان لاتخلو من الخطأ . فضلاً عن أن هذا الأسلوب يمكن أن يجافى عاطفة - بل وعقل - المؤمن .

وكان المعتزلة رغم شططهم أقرب إلى الصواب من الأشعرية الذين أضفوا على أنفسهم صفة « السنة والجماعة » لأن خطأ المعتزلة عندما قالوا إن الله تعالى يكون ظالماً لو كافيء المسيء وعاقب المحسن هو أقل من خطأ الأشعرية الذين قالوا إن الله تعالى لو قذف بالناس جميعاً إلى النار لما كان ظالماً . لأن الظالم هو من يتصرف في غير ملكه والناس جميعاً هم من خلق الله فلا ينسب إليه ظلم مهما فعل بهم - نقول إن المعتزلة كانوا أدنى - على بجاحتهم - إلى الصواب من الأشعرية في هاتين الحاجتين التي دفع إليها شطط كل فريق ، لاغفال الأشعرية أن الله تعالى قرر في القرآن أنه لا يظلم الناس شيئاً وإن تك حسنة يضاعفها . بل إنه كتب على نفسه الرحمة .

لأنريد أن نستطرد في هذه الحاجة ولكننا أشرنا إليها لاثبات المدى الذي بلغت قضية العدالة في العقيدة الاسلامية . وكيف أن التمسك بها دفع بها إلى مستوى الالهوية .. وان ما في هذا المستوى من قدسية وحساسية لم يمنع المعتزلة من أن يسيروا إلى النهاية .. لإنهم على شططهم كانوا أقرب إلى طبيعة الاسلام من غيرهم .

وإذا كان ثمة نقد يوجه إلى المعتزلة ، فهو انهم لم ينقلوا إيمانهم بالعدل ونظريتهم عنه إلى واقع الحياة والعمل . وكان بهم أمس ، وإلى نصرتهم احوج - فكأن المعتزلة هنا - كفلاسفة اليونان - كانوا يعالجون الفلسفة للفلسفة - دون أن ينزلوا بها إلى الواقع والحياة العملية .

والملاحظ أن الاجيال الاولى للمعتزلة كانت أشد عناية بعدل الحكام مما كانت بتحبير الالفاظ ، ووضع الفروض ، وعندما خرج زيد بن علي بن الحسين . وهو زميل واصل بن عطاء - خرج معه لفيف كبير من المعتزلة . ودفع كل من جهم بن صفوان . والجمعد بن درهم « رغم انه كان أول من قال بخلق القرآن » حياته ثمناً للتنديد بالظلم الاموى ، الأول ذبحه خالد بن عبد الله القسرى والى العراق يوم الأضحى وجعله ضحيته والثانى قتله هشام بن عبد الملك . ومن لم يقتل منهم مثل عمرو بن عبيد لم يخف معارضته سواء للحكم الأموى فى فترته الأخيرة ، أو للحكم العباسى فى فترته الاولى .

ولكن الاجيال التى عاصرت المأمون جعلت من قضية « خلق القرآن » محوراً لدعوتها وهى قضية ليس لها مضمون اجتماعى ، وقبلت فى هذا السبيل أن تنكل بالمعارضين وتستبيح قتلهم - وكان ذلك ايداناً بنهاية المعتزلة « فمن قتل بالسيف ، بالسيف يُقتل » .

على أن الاسلام لم يتحدث عن العدل حديثاً مجرداً . إنه يضع من النظم ما تحققه - كالزكاة والعمل الطيب - وقد جعل القرآن الزكاة قرينة للصلاة والعمل الطيب قريناً للايمان بالله . وحدد القرآن - على غير عادته - مصارف الزكاة تحديداً وجعل من أكبر الأعمال الصالحة الانفاق وكافة صور التكافل الاقتصادى .

وجعل هذا الوعى بالعدل والتجديد فى المجال الاقتصادى المجتمع الاسلامى أيام العُترتين عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز مجتمعاً عادلاً

بصورة مباشرة توزع الثروات فيه : كَيْلاً أو وزناً على الشعب .. ويفرض لكل مولود عطاء وكان هذا العطاء يحسب عند بلوغ الوليد مرحلة الفطام حتى وقعت تلك الحادثة المشهورة عندما مر عمر بن الخطاب متكرراً على امرأة تعلق أبناءها بماء في قدر تضعه على النار حتى يناموا . فأصبح العطاء يصرف بمجرد الولادة وفي عهد عمر بن عبد العزيز الحق بكل معوق (أعمى - أعرج) تابعاً يخدمه ويعينه على حياته ومثل هذه النظم لم توجد في المجتمعات الأوربية إلا في الفترة المعاصرة . وبعد كفاح مرير استغرق قرناً طويلة . ثم إنه قد لا يوجد بهذه الصفة .

وقد يقولون : هذا يعود إلى الظرف الاستثنائي الذى حدث للمجتمع العربى عندما تدفقت ثروات الأمم على سكان المدينة المنورة المحدود . وهذا إلى حدما صحيح . ولكن ثروات الأمم تدفقت على روما فى عهد أغسطس وأنهالت على لندن فى عهد فيكتوريا واتهمرت على أسبانيا إثر فتحها للمكسيك وبيرو ولم تفكر روما كما لم تفكر إنجلترا أو اسبانيا أن تضع نظماً للتكافل الاقتصادى كالتى وضعها عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز عندما استلهما القرآن .

وقد كان الالتزام بالحق/ العدل هو السبب الرئيسى فى تحريم الربا « فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تُظلمون » وإن كانت « تُظلمون » الثانية قد تفتح مجالاً لان يأخذ الدائن أكثر من رأس ماله إذا كان رأس ماله النقدى قد تأكلت قيمته العملية بالتضخم . وهى صورة من المعالجة تبرز الحرص على العدل واستبعاد الظلم سواء وقع على المدين أو الدائن وتبرز أيضاً مدى لإحكام وشمول المعالجة الاسلامية لقضية الربا - إن النص

القرآنى الذى نزل فى وقت لم يكن ليعرف تضخما - يعد نوعاً من الاعجاز لانه تضمن العلاج لاوضاع لم تعرفها البشرية الا بعد أن توصلت إلى العملة الورقية . وقيام البنوك على اساس فكرة « الائتمان » .

وفى غير المجال الاقتصادى . فإن الاحساس بالعدل وصل من العمق حداً يعرض فيه الرسول جسمه ليقنص منه من ظن الرسول أنه أذاه وهذا ما فعله عمر بن الخطاب بنفسه وما فرضه على عامله عمرو بن العاص . وما جعل جبله بن الایهم يفر من المدينة ، ويرتد عن الاسلام عندما أراد عمران يقنص منه عندما لطم اعرابيا داس على إزاره ، قائلاً انه ملك والأخر سوقة .. وقد أصبح هذا من تقاليد الحكم الاسلامى . ولا يقل عنه ما جرى عليه القضاء الاسلامى من التسوية بين الخصوم فى مجلس القضاء حتى عندما يكون أحد الطرفين أمير المؤمنين على بن أبى طالب والطرف الآخر يهودى من المدينة ! وهو أمر نبه عليه عمر بن الخطاب فى رسالته عن القضاء إلى أبى موسى الأشعري التى سنعرضها فى فقرة تالية .

وقد يدخل فى هذا أيضاً أن الأقليات لم تظفر بعدالة كالتى ظفرت بها تحت حكم الاسلام سواء فى ذلك أقباط مصر فى عهد عمرو بن العاص أوفى العهد الأموى ... أو يهود الأندلس على تثنائى الدار وتباعد الزمان .

كما يدخل فى هذا استبعاد التعذيب كوسيلة للحصول على الأدلة . وكان هذا التعذيب هو الطريق المقرر لدى الرومان للحصول على الأدلة من العبيد كما كان هو الوسيلة الممارسة فى محاكم التفتيش الرهيبة طوال « القرون الوسطى » للحصول على أدلة تدين صاحبها بالانحراف عن

المسيحية .. فجاء الاسلام وأعتبر أن صفع السيد لعبيده أو ضربه مبرر وسبب يبرر عقته .. وأن أى ضغط على المتهمين يسقط الأدلة التي يدلون بها . وجاء فى كتاب الخراج لأبى يوسف «ومن ظُن به أو توهم عليه سرقة أو غير ذلك . فلا ينبغى أن يعزر بالضرب والتوعيد والتخويف فإن من أقر بسرقة أو بحد أو بقتل وقد فعل به ذلك فليس إقراره ذلك بشيء ولا يحل قطعه ولا الأخذ بما أقر به» .

★ ★ ★

ووصلت فكرة العدل درجة من القوة أصبحت فيها ضابطة للحق وأدت إلى ظهور نظرية «إساءة استخدام الحق» كما يقولون فى القانون وهى فكرة تناقض فكرة الحق المطلق لصاحب الحق لدى القانون الرومانى : حق الحياة والموت على الكائنات (سواء كانوا عبيداً أو حتى أبناء أو مدينين) وحق السفه والتبذير والتصرف كما يشاء فى الأموال والأملك جاء الاسلام فجعل العدل قواماً على الحق ملزماً بضرورة ممارسته ممارسة عادلة . ووضع لذلك الضوابط على كافة التصرفات الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية التى يمكن أن يمارسها كرجل أسرة أو ربة بيت أو حاكم أو تاجر .. إلخ .

وهكذا فأينما نظرنا فى جنبات المجتمع الاسلامى فإننا نرى العدل ضابطاً لكل نشاط فيه واضعاً إياه موضعه السليم .

وثمة وثيقتين عن العدل صدرت الأولى عن عمر بن الخطاب في القرن الأول الهجرى وصدرت الثانية عن ابن القيم الجوزية في القرن التاسع . وهما يصوران عمق الأحساس بالعدل .

الوثيقة الأولى هى خطاب عمر بن الخطاب الى قاضيه ابي موسى الأشعري الذى وضع له المبادئ العامة فى التقاضى وهى تفضل خطابات «يوليوس قيصر» أو «ششرون» أو غيره من أساتذة الخطاب والادارة والقضاء فى الرومان ..

وجاء فيها :

أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم اذا إدلى إليك فإنه لاينفع تكلم بحق لانفاذ له ، آسى بين الناس فى مجلسك وفى وجهك وقضائك حتى لايطمع شريف فى حيفك ولايأس ضعيف من عدلك .
البينة على من ادعى واليمين على من أنكر والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً . من ادعى حقاً غائباً أو بينة فاضرب له أمداً ينتهى إليه فإذا بينه أعطيته بحقه . وإن أعجزه ذلك استحلت عليه القضية فإن ذلك أبلغ فى العذر وأجلى ، ولايمنعك قضاء ، قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق فإن الحق قديم لايبطله شىء ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل . المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجرباً عليه شهادة زور أو مجلوداً فى حد أو ظنينا فى ولاء أو قرابة ، فان الله تعالى تولى من العباد السرائر .. وستر عليهم الحدود الا بالبينات والايمان ، ثم الفهم الفهم فيما إدلى إليك مما

ورد عليك مما ليس فى قرآن أو سنة . ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف
الأمثال . ثم أعمد فيما ترى الى أحبها الى الله واشبهها بالحق ، واياك
والغضب والقلق والضجر ، والتأذى بالناس ، والتنكر عند الخصومة (أو
الخصوم - شك أبو عبيد - أحد الرواة) وإن القضاء فى مواطن الحق مما
يوجب الله به الأجر ويحسن به الذكر . ممن خلصت نيته فى الحق ، ولو
على نفسه ، كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تزين بما ليس فى نفسه
شانه الله ، فان الله لا يقبل من العباد الا ما كان خالصا ، فما ظنك بشواب
عند الله فى عاجل رزقه ، وخزائن رحمته والسلام عليك ورحمة الله»

★ ★ ★

أما كلمة الفقيه ابن الجوزى فجاءت فى كتابه اعلام الموقعين عند
حديثه عن تفسير الفقهاء وجراة الحكام وهى تتغنى بالعدل بأجمل مما نجده
فيما قدمه الاثنيون من افلاطون حتى بركليس ...

ان ابن الجوزى أشار الى ما نشأ عن تفسير الفقهاء واجترأ الحكام
فقال (١)

« فتولد من تفسير أولئك فى الشريعة ، واحداث هؤلاء ما أحدثوه
من أوضاع سياستهم شر طويل ، وفساد عريض ، وتفاقم الأمر ، وتعذر
استدراكه . وافرط فيه طائفة أخرى فسوغت منه ما يناقض حكم الله

(١) كتاب إعلام الموقعين ج ٤ ص ٣٧٣

ورسوله . وكلا الطائفتين أُوتيت من جهة تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله .

.. فإن الله ارسل رسله ، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط . وهو العدل الذى قامت به السموات والأرض . فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل ، وأسفر صبحه بأى طريق كان فثم شرع الله ودينه ، ورضاه وأمره . والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته فى نوع واحد وابطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأدل واطهر ، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده اقامة الحق والعدل . وقيام الناس بالقسط . فأى طريق استخراج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها ، والطرق أسباب ووسائل لاتراد لذاتها ، وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد . ولكن نيه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها ، ولن نجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق الا وهى شرعة وسبيل للدلالة عليها ، وهل يظن بالشرعية الكاملة خلاف ذلك .

ولانقول إن السياسة العادلة مخالفة للشرعية الكاملة ، بل هى جزء من اجزائها وياب من أبوابها . وتسميتها سياسة أمر اصطلاحى ، والا فاذا كانت عدلاً فهى من الشرع .»

**شبهة مجافاة بعض العقوبات
الاسلامية لمقتضى العدل :**

تصور بعض المستشرقين والمثقفين ثقافة أوربية أن العقوبات الاسلامية

التي تتسم بطابع من الصرامة كالجلد والقطع تتنافى - أو على الأقل -
تتجافى عن العدل دون أن يخطر فى بالهم، لأسباب سنشير إليها فى فقرة
تالية، أن معاقبة الجناة بهذه العقوبات إنما هو من باب العدل وتحقيقا
للعدل ...

وقد يكون القصاص من أكبر أبواب العقوبات الاسلامية وما يدخل
فى إطار نقد الناقدين. ومع هذا فإنه مبنى على صميم العدل ومحضه
فعندما تثبت التهمة على الجانى وتستبعد من ظروف الجناية ما قد يحمل
على الرأفة فإن القصاص يكون هو العدل محضا. فإذا كان فى توقيعه
قسوة. فإن البادىء أظلم وعليه تقع المسئولية. وتخفيف الحكم عن مستوى
الجناية المقررة يعد فى حقيقة الحال ظلما للمجنى عليه.

وهناك حكمة أخرى فى القصاص هى أنه بالاضافة الى العدل
الفردى - أى ما بين الجانى والمجنى عليه - فإن القصاص يحقق الردع
وهو أحد الأهداف الاجتماعية للعقوبة. وهو وحده الذى يمكن أن يحسم
شأفة بعض الجرائم التى ابتلى بها المجتمع الحديث. كالتعذيب الذى بعد أن
طويت صفحاته مع انطواء القرون الوسطى - عاد فظهر مع ظهور
المجتمعات الفاشية والشيوعية وزحف على المجتمعات الديمقراطية بحيث
أصبح فى بعض الدول - ولعل دولنا العربية منها - دأبا متبعاً وأسلوباً
مقررًا ولا شىء يمكن أن يحسم شأفته إلا تطبيق القصاص على الذين
يمارسونه فهذا وحده هو الذى يمكن أن يوقفه ومع أن تطبيق ذلك
سيتضمن تكرير ممارسة تلك الشبهة، إلا أن هذا التكرار لن يستمر الا مرة

واحدة وقد لا نكون في حاجة اليه إذا أعلنت السلطات عن عزمها المؤكد على تطبيق القصاص . فهذا الاعلان وحده يكفى لايقافه . فإذا أردنا أن نقضى على أشنع الجرائم دون مجاوزة لحدود العدالة . فعلينا بالقصاص . ويجب عندئذ أن نستبعد كل الاعتراضات . بل قد يمكن أن نطبق القصاص فى جرائم يحدد عقوبتها « التعزير » كما يقول الفقهاء . فعندما نسمع عن شخص يصنع خموراً مغشوشة تصيب شاربها بالعمى كما روت الصحف^(١) ، فقد يكون الحكم العادل على مثل هذا المجرم هو أن يشرب نفسه خموره وهذا ما يقال أيضاً على الذى يغشون المواد الغذائية أو يطعمون الشعب لحوم الكلاب والقطط! وبالمثل تلك الجريمة النكراء : إلقاء حامض الكبريتيك أو كما يقولون « ماء النار » على وجوه الفتيات .. فلا شىء يوقف هذه الجريمة أو يتعادل معها الا القصاص حتى وإن كان من الممكن إصدار أحكام بالنفى تطبيقاً للحديث - من غشنا فليس منا - وهو بدوره يمثل العدل . فإننا نجد أن القصاص أكثر العقوبات فاعلية .

وقد كانت فكرة الردع هى التى جعلت القطع عقوبة السرقة . وعندما يغيب هذا المعنى ، تبدو العقوبة وكأنها لا تتناسب مع الجريمة ويصبح من حق الشاعر أن يتساءل :

يدٌ بخمس مئين فضة فُديت

ما بالها قُطعت فى ربع دينار ..

(١) وأمثال هذه العقوبات هى مما يكثر وقوعه فى المحاكم الأوربية والأمريكية . ولا يقال إن مثل هذه العقوبة تكون حكماً بشرب الخمر المحرم فى الإسلام لأن الغش قد غير طبيعتها .

كما يجوز للأوربيين والمحدثين أن يكتبوا عن « وحشية » العقوبة ولا جدال أن عقوبة القلع عقوبة قاسية غاية القسوة ولا أحد يسعد بها. وكما ذكرنا في كتابنا « روح الاسلام » فإن وجه الرسول تغير تغيراً شديداً عند تطبيق هذه العقوبة، ووجه الصحابة لأن لا يعينوا الشيطان على إخوانهم. وفي الوقت نفسه فإنه تمسك بضرورة توقيع العقوبة عندما تثبت وتصل الى السلطان . ووجهة نظر الاسلام - فيما نرى - هي أنه لما كانت جريمة السرقة هي أكثر الجرائم شيوعاً في المجتمع وأنها في حد ذاتها ذات طبيعة اجتماعية. فإن العدل بالنسبة للمجتمع أولى من تطبيق العدل بالنسبة للجاني ، والعدل بالنسبة للمجتمع هو « الردع » . والقطع مع أنه أهون من القتل الذي كانت تحكم به المحاكم في الدول الاشتراكية على من ثبت عليهم السرقة . فإنه أشد فاعلية من القتل وبالتالي أكثر تحقيقاً للردع^(١). وقد أثبتت التجارب والوقائع أن هذه العقوبة تحقق هدفها فتهدم الجريمة الى الحد الأدنى وتكاد تختفي وهذا إنجاز عظيم يضاف لحسابها لأنها في الوقت الذي تحقق هذه النتيجة المنشودة التي لا تصل اليها ابدًا المجتمعات

(١) نوجه الأنظار الى أننا نرى أن من الاجتهاد المقبول عدم تطبيق حد السرقة على من يسرق للمرة الأولى (خاصة إذا كان هناك عوامل تسمح بالرحمة وتخفيف الحكم) اعتماداً على أن التعبير القرآني « السارق والسارقة » يوحي التعددية حتى وإن كان يقبل الواحدة . وأن الإيحاء الأول أغلب عادة من الثاني . وهذا يمثل شبهة يمكن أن تدرأ الحد ولا يحول دونه أن المسلمين الأوائل لم يلحظوا هذا المعنى . فقد يرى الخلف ما لا يرى السلف

ولا يعد من لا يطبق عليه الحد بريئاً . ولكنه ينتقل من إطار الحدود إلى إطار التعذيب حيث توقع عليه العقوبة المناسبة ، فإذا عاد فيمكن تطبيق الحد وتطبيق الشبهة أيضاً على تعبير « الزانية والزاني »

الحديثة. فإنها تحد من مرات توقيع العقوبة فكأنها تحكم على نفسها. وبهذا يتحقق الانجاز العام بأقل التضحيات.

وينظر الكثيرون شذراً نحو عقوبة «الجلد» باعتبارها مهينة للكرامة الانسانية. ولا جدال في أنها مهينة ولكن اقرار الجريمة يدخل الجاني في مجال ويبل تختلف معاييرها بعد الدخول فيه عنها قبله والعقوبات بأسرها تتضمن عنصراً من عناصر المساس بالكرامة. وقد استعظم الاسلام الضرب دون جريمة الى درجة جعلته مبرراً لتحرير العبد المضروب دون مبرر. ولكن التورط في الجريمة يوجد وضعا جديدا. وفي الوقت نفسه فإن القطع والجلد والقصاص كلها تطبق مبدأ هاماً من مبادئ العدالة هو شخصية العقوبة. وأنها توقع على شخص الجاني فلا يضار غيره بها. كما يحدث عندما يحكم عليه بالسجن، فيضار أهله بانقطاع كسبه وحرمان أسرته من رعايته دون أن يكونوا قد اترفوا لإثما. وفي السجن بعد من المهانات التي تستمر لسنوات ما يصغر أمامها مهانة الجلد الناجزة.

ومما يستحق الاشارة أن عقوبة القطع بالنسبة للسرقة طبقت في بريطانيا حيناً ما، وكانت العقوبات الجنائية فيها في غاية القسوة وفاقت الجرائم التي يعاقب عليها بالاعدام المائة ولم يكن يستثنى حتى الأطفال منها، وفي القرن السادس قبل الميلاد كانت بعض الولايات اليونانية تعاقب بالموت من يسرق تفاحة... وفي الدول الاشتراكية كان القتل هو عقوبة السرقة. وقد أثار دهشتنا ما روته صحيفة أخبار اليوم (عدد ٣ شوال

١٤٤١٥ - ٤ مارس ١٩٩٥ تحت عنوان (المؤبد عقوبة سرقة البيتزا فى امريكا وجاء فيه (ص ١٠)

لوس انجلوس- وكالات الأنباء

صدر حكم بالاشغال الشاقة المؤبدة لمدة ٢٥ عاما ضد الامريكى جيرى وليامز بتهمة سرقة قطعة بيتزا من بعض الأطفال وهى نفس العقوبة التى يحددها القانون لجرمة الاغتصاب. وقد رفضت المحكمة اعتراض محامى المتهم على العقوبة باعتبارها لا تتناسب مع الجرم الذى ارتكبه وليامز وقالت إن المتهم من اصحاب السوابق وسبق ادانته فى أربعة جرائم سرقة من قبل .

وكان المتهم قد قبض عليه فى يناير الماضى بعد أن اختطف قطعة من فطيرة البيتزا من اربعة اطفال تتراوح أعمارهم بين ٧ و ١٥ سنة. وقال ممثل الادعاء إن ما ارتكبه المتهم هو جريمة سرقة بالاكراه. ووفقا لقانون كاليفورنيا فإن تكرار ارتكاب جريمة السرقة - بصرف النظر عن حجمها - يجعل من حق النيابة اعتبارها جنائية .

والاشارة التى جاءت فى هذا النبأ عن أن المتهم سبق ادانته فى اربع جرائم سرقة من قبل تبرز لنا احدى الحقائق الهامة وهى أن الغالبية العظمى من المجرمين هم من الذين سبق لهم اقرار جرائمهم وحكم عليهم بالسجن وان بعضهم مسجل «كشقى خطرا» وان جريمة السجن لا يمكن أن تكون عقوبة رادعة، بل إن السجن نفسه هو فى معظم الحالات مدرسة

الاجرام . فإذا لم يكن السجن هو العقوبة الرادعة - فليس الا القطع أو الجلد التي قررها الاسلام ، ولعلها أن تكون عند احتساب الأبعاد العديدة للموضوع - ارحم من السجن للمتهم نفسه وللمجتمع أيضا.

وهناك صفة تختص بها العقوبة في الاسلام تلك هي أنها مكفرة بمعنى أنها تكفر عن الذنب وتطهر صاحبها من أدرانه. ومن هنا كانت تلك الظاهرة الفريدة أن يسعى من يقترف ذنبا لتوقيع العقوبة صائحا «طهرني» وفي هذه الحالة تنتفي كل أثاره من أثار المهانة ويستحق المذنب ثوابا يشمل المئات. وهذه حالة تختلف كل الاختلاف عما يحدث في المجتمعات الأوربية عندما تستنفر السلطات كل وسائل الضبط لايقاع المتهم متلبسا بالجريمة وما يحدث من إنكار المتهم ومحاولة المحكمة التوصل الى الأدلة بمختلف الطرق.

وان تكون العقوبة مكفرة يقتضى أن لا يقتصر أثر التكفير على الحياة الآخرة ولكن الدنيا ايضا بمعنى أن العقوبة لا تستتبع عقوبات تكميلية كما هو الحال فى القوانين الوضعية وهذه العقوبات قد تكون أسوأ من العقوبة الأصلية لأنها تضم فيما تضمه الفصل من العمل.

فهم المجتمع الأوربي للجريمة والعقوبة :

يغلب دائما رغم كل ما قدمناه من إيضاح لانفاق العقوبة الاسلامية مع العدل أن لا يتقبل الفكر الأوربي هذا الايضاح ويظل عازفا عنه لأن هناك فرقا أصولياً فى فهم الاسلام للعقوبة وفهم المجتمع الأوربي لها يعود الى الاختلاف فى الجذور الحضارية.

فالجذور الحضارية للمجتمع الاوربي تعود الى اليونان فالرومان فلاحياء ثم عصر «التنوير» وما تلاه ذلك حتى الحقبة المعاصرة وجذورها جميعا هو «الانسان» وفلسفتها جميعا من الانسان وللانسان وليس للدين من دور حقيقى لأن أوربا وثنية إلهها هواها. وقد فعلت بالمسيحية الأفاعيل لتطوعها طبقا لمفاهيمها. ونظمها السياسية هي صورة مطورة لما عرضه أرسطو فى «السياسة» ما بين ديمقراطية وارشتراطية وصور من «الاوليجاركية» بالاضافة الى الديكتاتورية التى ابتدعها الرومان من أجل هذا قلنا فى القسم الاول من هذا الكتاب إن العدالة لم تكن ابدأ من القيم الحاكمة فى الحضارة الاوربية. وأن الطريق الى العدالة فيها ليس هو الحق ولكن القوة .

وقد أثمرت هذه الجذور الأوضاع الحالية للمجتمع الأوربي. وأبرز هذه الاوضاع هو الوضع الديمقراطى الذى هو محل فخر أوربا ورمز حضارتها. وهو وضع يفترض فيه أن تكون السيادة للشعب ولكن تجربة التاريخ تكرر فى الحاضر ما حدث فى أثينا وروما بصورة حديثة . إن آليات السوق لا بالمعنى الاقتصادى. بل بالمعنى السياسى أيضا تضع «سيادة الشعب» فى يد التكتلات السياسية والاقتصادية التى عملت المنافسة وحرية العمل على ابرازها. الا وهى الأحزاب والتكتلات الاقتصادية التى يمكن أن نطلق عليها «المؤسسات».

إن مأساة الحضارة الاوربية هي أن الانسان فيها ما أن يدع شيئا ليحرر نفسه حتى ينقلب هذا الشيء عليه لأنه يصبح فى أيدى «المؤسسات» فعندما اخترع الآلة لتحرره من لعنة الكدح العضلى. تصور

روبرت أوبن أن أربع ساعات عمل ستصبح هي ساعات العمل المقررة إذ
سيمكن الآلات في هذه الساعات أن تغمر السوق بسلع ما كان يمكن
للكدح العضلي أن ينجزها إلا بأسابيع عمل طوال... وتوصل دافى الى
مصباحه الساذج ليؤمن الفحامين النزول الى أعماق ينعدم منها
الاكسجين، وتوصل الانسان الى الطباعة والى الاذاعة والى التليفزيون
ليثقف نفسه.. الخ. إن كل هذه النعم استغلت ضد الانسان. فالرأسمالية
أرادت الملايين والبلايين وكان لا بد أن تسخر الانسان ليعمل ثمان أو عشر
ساعات أمام الآلات، واستغل اصحاب المناجم مصباح دافى فأخذوا
يزجون بالفحامين الى أعماق سحيقة فى أمن المصباح. لتتبار عليهم
المناجم! أما الاذاعة والتليفزيون فقد أصبحت أقوى وسائل «المؤسسات»
فى الهيمنة على الفرد وتسييره حسبما تشاء. وأصبحت الكلمة الأخيرة فى
كافة المجالات للمؤسسات ولما تنتهى اليه المؤسسات من منطلق مصالحها.

على أن أوروبا تستحق مأساتها - وكما تكونوا يولى عليكم - فقد
كان لا بد من أن يحدث هذا ولو لم يحدث لكان اختلافا كمياً وليس
نوعياً لأنه إذا ترك الانسان لنفسه دون هداية من الله فلا بد أن يضل.
فالغريزة أصل وأغلب من العقل، ووهج الشهوات والعواطف والاهواء أشد
جاذبية من نور الحكمة.

وكانت النتيجة أن المجتمع الاوروبى فى تمجيده للحرية والعمل
والانطلاق وفتحته الباب للمبادآت الفردية تقبل ضمناً ومن باب الضرورة
خلال هذه الممارسات ما يمكن أن يعد سرفاً أو شططاً أو يشارف مستوى
الجريمة، إن الجريمة الحقيقية هي السلبية والخمول والفقر أما ما يمكن أن يأتى

به العمل والحرية كائنا ما كان فتظلل له فضيلة العمل والاقدام ويمكن أن
«يبرره» المجتمع.

وكما أن آليات السوق جعلت من البطالة جزءاً لا يتجزأ من النظام
الاقتصادى فإن هذه الآليات جعلت الجريمة أيضاً جزءاً لا يتجزأ من النظام
الاجتماعى. وأصبح كلاً من المتعطل والمجرم «ضحية» للنظم يستحق
العطف ومن هنا جاءت تلك الصبيحة التى تنبعث تلقائياً من قاعة المحكمة
عندما تعلن المحكمة تبرئة المتهم «يحيا العدل!» دون تحقيق لما إذا كان
العدل هو فى تبرئة هذا المتهم أو إدانته.

وعمّق هذه النظرة وأضاف إليها بعداً جديداً عدم وجود المعيار
الموضوعى لتقرير العدالة فالمفاهيم التى تطرحها آليات المؤسسات كلها
ذاتية. ويمكن تتبع هذا من أننا فروما فالحقبة المعاصرة. ففيها جميعا كانت
الفئات المميزة تتمتع بإعفاءات أو حصانات من المحاكمات أو العقوبات.
وفيهما جميعا كانت الفئات الدنيا تحمل بأثقال وتجازى بعقوبات أضعاف ما
تجازى به الفئات المميزة.

وقد حقق المجتمع الاوربى ما دعا اليه ميكيافيلى من الفصل ما بين
السياسة والاخلاق. كما حقق الفصل ما بين الاقتصاد والاخلاق الذى دعا
اليه آدم سميث وماركس معاً، وتقبل مقولة كلاوزفست عن «أن الحرب
هى مواصلة السياسة بوسائل أخرى» ونتيجة لهذا أصبح الهامش ما بين
الخير والشر متأكلاً متداخلاً. ووجدت العدالة الأوربية نفسها عاجزة امام
هذا التداخل. تقف كأم لأبن شرير لا تستطيع أن توقع عليه العقوبة العادلة

التي يستحقها لأنه - بعد كل شيء- ابنها ولم يكن مناص، والقيم الحضارية الاوربية على ما هي عليه من أن نشهد اليوم ظهور الجريمة المنظمة والصور العديدة التي تأخذها «المافيا» والتعاون ما بين بعض العصابات وسياسيين أو أجهزة أو مؤسسات وأخيراً شيوع الفساد **correction** بين المسؤولين الحكوميين وآخر صحيحة في هذه المسيرة هي «حقوق الانسان» التي أضفت شرعية على صور من الانحراف لا يقتصر اثرها السئ على ما بين المقترفين لها. كما في العلاقات الجنسية الشاذة ولكن أثرها يمتد الى الآخرين فيما تحمله من عدوى تنقل الأمراض الى الأبرياء الآخرين، أو حرية حمل السلاح وما تقرى به من عدوان أو حرية إدمان المخدرات وما ينتهى اليه من استعباد المدمن. بل إن شيوع «البلطجة» والانحراف في بعض المدن الأمريكية حرم على عامة الناس الخروج ليلاً أو السير في الشوارع وسمح بوقوع أسوأ الجنايات في المجتمع الاوربي والاعتصاب علناً وجهرة دون استطاعة أحد التدخل .

إن حاضر المجتمع الأوربي اليوم لهو اكبر شاهد على جريرة التسامح مع الجريمة وعدم وجود معايير موضوعية للعدالة تفرض على المجرم العقوبة التي تكافأ مع جريمته . وتكون قاسية بقدر قسوة الجريمة . وهي قضية قد تذهب بكل منجزات الحضارة الاوربية لأنها تدس لها السم في الدسم بعدم التفرقة بين الخير والشر وتوهن من مقاومتها بحيث تستسلم تدريجياً لوازع الشر استسلامها لوازع الربح وقد تبين الحقيقة لأن العلم شيء والارادة شيء آخر والقدرة شيء ثالث، وهي تبين لأن العلم لا ينقصها ولكنها قد لا تريد لاختلاط الشهوة بالألم، وإذا أرادت فقد لا تقدر فقد تلوت عليها أفعى الجريمة، وليس لها من نكزتها دواء...

عود على بدء :

فهم الاسلام للجريمة والعقوبة

تختلف نظرة الاسلام الى الجريمة والعقوبة عن النظرة الاوربية التي عرضناها فى الفقرة السابقة اختلافا تاماً. فالاسلام الذى يتمحور حول «الله» ويأخذ كل منطلقاته منه. يوجد مثل عليا ويوجد مبادئ ثابتة لا يأتيتها الباطل من بين يديها ولا من خلفها تمثل عناصر الحفاظ والهداية وهذه المبادئ مستمدة من الله تعالى عن طريق الوحي^(١) وبهذا فإنها تبرأ من الضعف والتحيز الانسانى وما ظل هناك أمانة فى الفهم والتطبيق فإنها تحقق هداية تستعصى على التطويع والاستغلال وواسطة عقد هذه المبادئ والقيم «العدل».

ومن منطلق العدل يجرى الاسلام معاملاته مع الجريمة والعقوبة. فهو حرصا على العدل يدقق كل التدقيق فى وسائل الاثبات لكى يتأكد من وقوع الجرم ونسبته الى المتهم. وقد وضع فى هذا السبيل مبادئ من أئمن ما يمكن أن تصل اليه عدالة. مثل « المتهم برىء الى أن تثبت إدانته » والاحاديث النبوية «تعافوا الحدود فيما بينكم» - «وادرأوا الحدود عن المسلمين»^(٢) ما

(١) لسنا بصدد الدفاع عن سلامة أوصحة هذه الفكرة فقد أقرت بها شعوب المنطقة جميعاً. وحتى قبل الإسلام، أعنى الايمان بوجود الله تعالى وإرساله رسلاً عبر وسيلة هى الوحي وما يمكن أن يقال هو إن الفكرة الأوربية التى تنكر الله أو الوحي ... الخ ليست أمثل الأفكار كما قد يتصور البعض ونحن هنا نأخذ الفكرة الإسلامية مأخذ اليقين .

(٢) إن المجتمع الأوربى أيضاً سلك المسلك نفسه ولكن ليس من منطلق العدل ولكن من منطلق «الحرية» وكرامة الفرد ولكن هذا المنطلق - فى غيبه الضوابط الثوابت المنبثقة من الله يمكن أن يقتات على العدل لحساب الحرية والفرد على ما أوضحنا فى النبذة السابقة .

استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله- فإن الامام لأن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة» والأثر «ادرأوا الحدود بالشبهات» وقد رأى بعض الفقهاء أن مجرد إدعاء الشبهة في مظنتها من مرتكبي الجريمة الموجبة للحد يسقط الحد دون حاجة الى اثباتها» واعتمدوا إنكار المتهم. بل إنهم كادوا يجاوزون إطار الحق عندما أقروا تلقين المتهم الأنكار. ولكن هذا لا يكون الا في جريمة شخصية تكون عقوبتها مع ذلك الرجم الرهيب فيتسع العدل الاسلامي لقبول هامش من الرحمة وسنرى نقيض ذلك في حد السرقة. وهي جريمة اجتماعية وعقوبتها أقل من القتل يزاحم الردع - أو العدل الاجتماعي - العدل الفردي. وهما معاً ينطلقان من العدل. ولكنه يتمدد في إحداهما وينكمش في الثانية. وقد يتصور أحد أن الاسلام أهمل الحقيقة وهي أصل العدل عندما يقرر «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وعندما يهمل الدلالة المؤكدة لعامل الورثة الذي يثبت أن الابن ولد سفاحاً ومع هذا لا يوقع حداً على الأم التي أقسمت أيمان الملاعة. قد يتصور أحد أن الاسلام أهمل العدالة ولكن الحقيقة أن تطبيق العدالة على الأم التي نجت بأيمانها من الحد حتى وإن كانت مذنبه. كان يعنى ايقاع الظلم بالطفل البريء. فالاسلام أثر العدل. الى جانب المعاني الاجتماعية التي يكون لها نوع من الارتفاق على العدل.

وقبل مرحلة الاثبات فإن الاسلام يعنى بتهيئة الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تسد منافذ الجريمة مثل التكافل الاقتصادي والمساواة في الفرص والحقوق والواجبات والشورى في السياسة والاشباع الجنسي بالزواج المبكر واستبعاد الاستغلال والطغيان في كل صورهما ويقدر ما تتوفر هذه الظروف والاشتراطات بقدر ما يمكن تطبيق الآليات

الاسلامية فى العقوبة. فإذا لم تتوفر فلا يمكن تطبيقها. فمن غير المنطقي أن تطبق عقوبات وضعت لمجتمع بمواصفات خاصة إذا لم يوجد هذا المجتمع أو لم توجد هذه المواصفات. وقد يمكن فى هذه الحالة الأخيرة أن تكون العقوبات سلاحاً فى يد الطغاة وأداة ضد المستعبدين والمحرومين أى أداة لتعميق الظلم وليس لتطبيق العدل. وليست هذه افتراضات نفترضها من تلقاء أنفسنا إنها «سوابق» عملية ثابتة فى التاريخ الإسلامى عندما أوقف عمر حد السرقة عام المجاعة وعندما كاد أن يطش بحاطب بن بلتعة عندما طلب إقامة الحد على غلمانه للسرقة عندما اتضح له أنه يجيعهم، فضلاً عما يوجب روح الإسلام. وإذا كان بعض الفقهاء لا يبرزون هذه الجوانب. فإن هذا لا يمس الإسلام إنما يمسهم ويغلب أن يكون ذلك لحساب السلطان والنظم القائمة.

وعندما يوجد المجتمع طبقاً لما قرره الإسلام وبعد أن تتخذ كل الضمانات التى أشرنا إليها للتبث من حقيقة قيام المتهم بارتكاب جريمته فإن العدالة الإسلامية توجب إيقاع العقوبة دون تهاون ولا يكون هناك محل لأى شفاعاة بعد أن قال الرسول ﷺ قوله التاريخية المشهورة «لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها و» من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاق الله فى أمر» ويرتفع صوت العدالة «ولا تأخذكم بهما رأفة» وهو ما لا يمكن للعدالة الأوروبية أن تصل إليه.

ذلك أن توقيع العقوبة عند ثبوت الاتهام وبعد الضمانات التى أشرنا إليها هو الوجه الآخر لعدالة البراءة عند عدم الثبوت، وكما أن إيقاع العقوبة فى الحالة الثانية ظلم. فإن الاعفاء منها ظلم أيضاً فى الحالة الأولى.

إن العدل هو حجر الأساس فى المجتمع الاسلامى وهو ضابط الايقاع ما بين كل القوى فيه. لذلك فإن أى تسامح فيه أو تجاوز هو مما يهدد المجتمع فى الصميم. وتطبيق الحدود - عند الثبوت وبعد الضمانات - رمز للتمسك بالعدل وتطبيقه ومن هنا يمكن تفهم الأثر « حد يعمل فى الارض خير لأهل الأرض من أن يظفروا أربعين صباحاً » .

عرضنا فما سبق بعض صور تعامل الاسلام مع العدل وإعماله توضح عمق فهمه وأن هذا يدفعه لأن يلاحظ أبعاداً له قد لا تبدو للنظرة السطحية أو العابرة. ونضيف هنا قسمة أخرى من قسّمات العدل الاسلامى هى شدته فى التعامل مع المسئولين .

إن شدة الاسلام فى محاسبة المسئولين ومضاعفة العقوبة عليهم لا تعد ظلماً لهم. كما أنها تحقق العدالة للآخرين: لا تعد ظلماً لهم لأن وضعهم الخاص يجعل لهم مستوى معيناً تكون المضاعفة هى العدل لهم كما يحقق العدالة للآخرين لأنها تردع هؤلاء الحكام عن الظلم وتفتح السبيل لمحاسبتهم حساباً عسيراً .

وقد صدمت صدمة عنيفة عندما قرأت الحكم بتبرئة أربعة وأربعين ضابطاً من ضباط السجون اتهموا بالتعذيب «لعدم ثبوت الأدلة» وأحسست أنها مجافاة أو حتى مناقضة لميزان العدالة الاسلامية الذى يجعل للمنصب اعتباراً عند تكليف الحكم .

إن هذا الحكم وإن أريد به العدالة لأربعين متهما لم تثبت إدانتهم كان ظلماً لمئات أو لآلاف من الناس تولى هؤلاء الضباط القساة - أو

حتى الأندال - تعذيبهم وأتقنوا جريمتهم بحيث لا تثبت الأدلة على وجه قاطع . إن تحقيق العدالة بالنسبة لمثل هؤلاء يتطلب تكييفاً يختلف عما هو عليه بالنسبة لآحاد المتهمين ، تكييفاً يضع فى تقديره المناخ العام الذى يعمل فيه هؤلاء الضباط والمنصب الذى يشغلونه والروايات المتواترة التى تصل الى حد الاجماع على وقوع التعذيب بل وأنه أصبح أمراً مقرراً وسياسة منهجية وأن السجين وهو ضحية لا حول لها ولا قوة فى يد سجانیه لا يتهدد له من وسائل الاثبات ما يتهدد لغيره . وقد أصبح تغطية أعين المسجونين عند تعذيبهم حتى لا يتعرفوا على معذبيهم أمراً مقرراً . فى مثل هذه الملبسات ولمصلحة العدالة وأخذاً بأسلوب الردع الذى هو فى حقيقته تفضيل لعدالة المجموع على عدالة فرد.. يصبح مبدأ «المتهم برئ» الى أن تثبت إدانته» مجافياً لطبائع الوضع الخاص لهؤلاء الضباط . ويصبح المبدأ أن «المتهم مدان حتى تثبت براءته» هو الأقرب الى العدالة بحيث لا يطالب الضحايا بإثبات جرم المتهمين ولكن يطالب المتهمون بإثبات براءتهم لأن المناخ الذى يعملون فيه يفرض الاتهام عليهم فرضاً . ولا يكون فى هذا حيف على العدالة . ما دام هناك محاكمة وإفساح المجال للمتهمين لاثبات براءتهم . إنما يكون الحيف هو فى عقوبات دون محاكمات أو الأخذ بما يسمونه «الشرعية الثورية» وليس فيها فى حقيقة الحال شرعية .

واعتقد أن كل وزراء الداخلية من سنة ١٩٥٢ يجب أن يعدوا مدانين حتى تثبت براءتهم .

لقد كان العدل عند عمر أن يقاسم ولاته ثرواتهم وكان العدل فى القرآن بالنسبة لزوجات الرسول « يا نساء النبى من يأت منكن بفاحشه

ميينه يضاعف لها العذاب يوم القيامة وكان ذلك على الله يسيراً وحاشا أن يكون في هذا ظلم ، وإثما هو ملاحظه مستوى لا يتحقق فيه العدل إلا بهذا القياس .

وأبدع الاسلام يحكم استلهامه للعدالة مبادئ لا نجدها في القوانين الأخرى مثل عدم سقوط الحق بالتقادم وعدم مشروعية تصرف بُئى على باطل مهما كان التصرف في حد ذاته سليماً حتى ولو كان «الصلاة» التي لا يجيزها الفقهاء على أرض مغضوبة... فنحن نرى هنا تطبيق العدالة إيجاباً وسلباً فالباطل لا يكسب والحق لا يخسر .

وفى سبيل تحقيق العدل سن الاسلام «لا يضيع دم في الاسلام» فإذا تسعر معركة القاتل فلا بد من تعويض أهل المقتول إما بالقسماء أو من بيت مال المسلمين . وهو ما لا يتوفر في معظم القوانين الوضعية . وثمة قضية وقعت في مصر في الخمسينات ورزقت شهرة عريضة عن سيدة من عائلة معروفة صدمت بعربتها شخصاً فقتلته وأقتحمت صيدلية فخريتها واستطاعت المتهمه أن توجد من الشبهات ما لم يجعل الأدلة قاطعة فبرأتها المحكمة . وكان معنى هذه البراءة إهدار دم مواطن وخراب صيدلية . ولو طبقت مبادئ العدالة الاسلامية لنال أهل القتل وصاحب الصيدلية تعويضاً من بيت مال المسلمين لأن المبدأ «لا يضيع دم في الاسلام» وقد أعطى الاسلام لكل واحد الحق في المطالبة بتحقيق عدل انتهك أو مقارفة ظلم وقع عندما أوجب على المسلمين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وجعل المسلمين عدولاً يسعى بذمتهم أداناهم . وبالتالي يكون لكل واحد حق رفع القضايا دون أن يكون «صاحب مصلحة» مباشرة في الموضوع .

لأنه وهو مواطن فى مجتمع متماسك له مصلحة فى تماسك هذا المجتمع وعدم انهياره .

معالجة القانونيين المعاصرين لنظرية العدالة فى الاسلام :

يفجع القارئ عندما يطالع ما كتبه رجال القانون المعاصرون عن العدالة الاسلامية كأصل من أصول القانون وما يعلمونه لأبنائنا فى كليات الحقوق عنها..

فهؤلاء العلماء يحسنون الكتابة عن العدالة عند الاغريق والعدالة فى القانون الرومانى وحتى فى القانون البريطانى رغم أنه ليس فى هذه كلها «تنظير» للعدل أو إقامة للحكم - أو حتى القضاء عليه - ولكنهم عندما جوبهوا بالعدالة فى الشريعة الاسلامية ولديهم شواهد القرآن وسوابق الخلافة.. أبلسوا أو قل أفلسوا وجاؤا بشيء يصور هذا الافلاس فهم يضعون «الرأى» مقابلا للعدالة.. فى حين أن هذا شيء والعدالة شيء آخر تماما..

وتتطلب معرفة أسباب ذلك كاتبا محققا يتفرغ لاستجلاء هذه النقطة، ولعلنا نسهم فى هذا بشيء، ففى كتاب صدر فى الثلاثينات باسم «فن القضاء» تولى ترجمته وعلق عليه الاستاذ محمد رشدى المستشار السابق بمحكمة استئناف مصر الأهلية نجد أول إشارة الى «الرأى» كمقابل للعدالة عندما كان المؤلف يحاول أن يجد المقابل لها فى الشريعة الاسلامية وخلال محاوره له مع زميل يبدأها بأن قال بأن للعدالة فى

القوانين الوضعية مصدرين وأن لعدالة كل مصدر اسما خاصا. المصدر الأول القوانين والعدالة المستمدة منها يسمونها justice والعدالة الأخرى مصدرها القاضى نفسه ويسمونها equité وقال إنه ليس هناك تسمية مقابلة لها فى الشريعة الاسلامية فرد عليه زميله وقال :

«قرأت فى كتاب المبسوط للسرخسى فى الجزء السادس عشر صفحة ١٦٩ أنه ذكر عن معاذ بن جبل رضى الله عنه قال: قال لى رسول الله ﷺ حين بعثنى الى اليمن بم تقضى يا معاذ قلت : بما فى كتاب الله قال عليه الصلاة والسلام فإذا لم تجد ذلك فى كتاب الله قلت : أقضى بما يقضى به رسول الله ﷺ قال ﷺ : فإن لم تجد ذلك فيما قضى به رسول الله ﷺ ؟ قلت أجتهد رأى. فقال ﷺ (الحمد لله الذى وفق رسول رسوله) ثم قال فلماذا لا يسمون كلمة equite إجتهد الرأى واجتهد الرأى يشترك فيه عقل القاضى وقلبه وإحساسه وضميره وفهمه وعلمه وتجاربه فقلت وأنا كذلك قرأت فى كتاب ضحى الاسلام فى الجزء الأول صفحة ٢٩٠ للأستاذ أحمد بك أمين تأييدا لهذا الرأى قال: (وعلى الجملة فقد كان كثير من الصحابة يرى أن يستعمل الرأى حيث لا نص من كتاب ولا سنة والمتبع لما روى عن العصر الأول فى (الرأى) يرى أنهم كانوا يستعملون هذه الكلمة بالمعنى الذى نفهمه الآن من كلمة العدالة وبعبارة اخرى ما يرشد اليه الذوق السليم بما فى الأمر من عدل وظلم وفسره ابن القيم «بأنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب».

فقال محدثى: لقد اتفقنا هنا ايضا على أن نقول عن كلمة equite

اجتهاد الرأى قلت: وعلى هذا ماذا على وزير العدل لو سأل أحد قضاة به تحكم؟ فقال أحكم بالنصوص التشريعية. فقال فإن لم تجد؟ قال أحكم بمقتضى العرف فقال فإن لم تجد. قال فبمقتضى القانون الطبيعى قال فإن لم تجد. قال اجتهد رأى equite وياخذ لو عدلت الوزارة نص المادة الثانية من مشروع تعديل القانون المدنى التى نصها (فإذا لم يوجد نص تشريعى يحكم تطبيقه حكم القاضى بمقتضى العرف فإذا لم يوجد بمقتضى القانون الطبيعى وقواعد العدالة equite) فاستبدلت بكلمة (قواعد العدالة) كلمة (اجتهاد الرأى)^(١).

ولعل هذا هو النص الأول لوضع كلمة «الرأى» أو «إجتهاد الرأى» فى مقابل العدالة إذ أننا نجد المراجع التى تقدم لطلبة كليات الحقوق تذهب هذا المذهب فبعد أن تتحدث عن العدالة عند الاغريق والعدالة فى القانون الرومانى تنتقل الى الشريعة الاسلامية فتشير إشارة خاطفة الى مصدرى التشريع القرآن والسنة ثم تنتقل الى «الرأى» وهو عندها القياس فى بعض الحالات والاجماع فى حالات اخرى وتستطرد الى المعتزلة وقد تعنى بقضية «التحسين والتقييح» على بعدها شيئاً ما عن قضية العدالة المباشرة التى تصدى المعتزلة لها بشجاعة ووصلت فيها الى مدى إلزام الله تعالى بها وينتقلون من هذا الى «المصالح المرسله» أو «الاستحسان» أو غيره من وسائل ابتغاء المصالح والمقاصد فى الفقه الاسلامى.

وعذر هؤلاء أنهم كفقهاء لم يجدوا من مصادر الشريعة الاسلامية

(١) فن القضاء تأليف الاستاذ ج رانسون ترجمة محمد رشدى ص ١٢٥ - ١٢٦
مكتبة البابى الحلبي

كما وضعها السلف العدل. وإنما وجدوا الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولما كان لا بد لهم أن يجدوا مجالاً للعدالة فى الشريعة الاسلامية حتى تكون على قدم المساواة مع الاغريق والرومان فإنهم اعتبروا أن «الرأى» يحل هذا الاشكال وهى معالجة سقيمة ولكنها مألوفة فى الكتابات الأكاديمية فقد أصبحت الجامعات قلاعاً لحماية وإذاعة المذاهب المقررة وليس للتجديد والابداع أو البحث عن الحقيقة ومن ثم فلم يجد رجال القانون أن من واجبه أن يستخرجوا من القرآن والحديث مبادئ العدالة التى كانت وراء كل تشريع أو فى أصله وجوهره.

ونعتقد أن هذه الطريقة فى معالجة العدل فى الشريعة الاسلامية لم تعد كافية أو مقنعة. ولا هى تتفق مع اهتمام الشريعة الاسلامية بالعدل. إن لم نقل قيامها على العدل ولا هى مما يتناسب مع الخدمة المطلوبة لقضية العدل. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن رجال القانون لدينا يهربون من القضية بهذه الصورة من المعالجة لأن عرض القضية بهذه الصورة أمر مخجل.. ولا يجوز.

ولاستكمال هذا النقص نعرض هنا الخطوط العريضة لنظرية العدل فى الاسلام :

(١) يشغل العدل فى الاسلام منزلة الصدارة بحكم الطبيعة التعددية للاسلام التى يكون العدل فيها هو واسطة العقد. وقد ترادفت وتعددت الآيات التى تأمر به وتجمعه معيار الايمان ومقياس الثواب وتندد بالظلم بحيث لا بد وأن يتكون فيمن يقرأ القرآن «حاسة» بالعدل .

(٢) أعاد القرآن العدل الى الله تعالى وجعله اسما من اسمائه وربط بينه وبين الحق - الذى هو ايضا إسم من إسمائه بحيث توجد بينهما علاقة تكاملية يكون الحق هو العدل مجردا والعدل هو الحق مطبقا وقد يكون الحق أوسع نطاقا، ولكن العدل حاكم على تطبيق الحق لأنه الحق مطبقا ولأن كافة الحقوق فى الاسلام مضبوطة بحسن التطبيق - أى بالعدل - فإساءة استخدام فرد ما لحقه يهدر تصرفه ويخضعه لمقتضيات العدالة وليس هناك من حق مطلق والحق المطلق هو الله تعالى.

(٣) إن إنثاق العدل من الله تعالى والربط بينه وبين الحق يعطى العدل قداسة وأصالة تحول دون إغفاله أو إهماله أو تسخيره وكقاعدة عامة، ففى الاسلام الحق لا يخسر والباطل لا يكسب.

(٤) تنتفى عن العدل الاسلامى بحكم انثاقه عن الله تعالى النسبية، وإنما تكون النسبية فى فهمه، وتكييفه و «الارتفاقات» للوصول الى تحقيقه، فمثلا من العدل المساواة فى الحقوق والواجبات، ولكن ليس من العدل المساواة ما بين من يعمل ومن لا يعمل وعندما تتعدد الاحتياجات كما هو الحال فى العصر الحديث، فإن العدل يوجب ضرورة وفاء اجر العامل بهذه الاحتياجات، التى لم تكن موجودة قبلا ولم يكن بالتالى مجال للمطالبة بها وفى سبيل تحقيق العدل يجب التثبت تماما من الوقائع واستبعاد الحكم دونها ولكن إذا ثبت فيصبح التراخى فى تطبيق ما يوجبه العدل - من عقوبة أو مكافأة - نوعا من الظلم.

(٥) العدل هو أكبر مصدر للشرعية وقواعد الشريعة لأنه :

(أ) هو المعيار المهيء للفصل بين الناس .

(ب) إيجاب القرآن للحكم به كمقياس وميزان .

(٦) تحدد مفردات ومضمون ومفهوم العدل من الآيات القرآنية والاحاديث الثابتة التي لا تجافى هذه الآيات، وقد يضاف إليها استثناسا بعض سياسات الخلفاء الراشدين .

وباستقصاء هذه الآيات والأحاديث يمكن استخلاص المقومات الآتية للعدل الاسلامي .

(أ) لا تزر وازرة اخرى فلا يحاسب أو يكافأ شخص على ذنب أو فضيلة آخر وتبنى على هذا شخصية العقوبة والمكافأة .

(ب) ليس للانسان إلا ما سعى، فالعمل هو سبيل الاكتساب وقد يستثنى الميراث والوصية وقد كان من مقتضيات ذلك تحريم الربا لأنه كسب دون عمل .

(ج) لا بد من التوازن ما بين العمل وثمره هذا العمل ثوابا أو عقابا بحكم منطق الميزان وأن الغرم بالغنم وهذا هو الاساس فى تقدير الثواب والعقاب كما فى القصاص مثلا .

(د) يطبق العدل على الجميع فلا يقلت أى واحد منه بحكم المنصب أو الجاه أو النسب «لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها» .

(٧) يضم إطار العدل الإسلامى كافة ما يصدر عن الفرد من أعمال ويعرض الإسلام الوسائل التى تحقق العدل فى كل مجال - ففى المجال الاقتصادى تحريم الربا والاستغلال والاكتناز وإيجاب الزكاة والانفاق والتكافل - وفى المجال السياسى إيجاب التنورى وتحريم الطغيان والمساواة بين الناس فى الحقوق والواجبات، وفى المجال القضائى درأ الحدود بالشبهات وتعافيتها بين الناس والنهى عن التجسس واستبعاد أى صور من الاكراه لأخذ اعتراف من المتهم وفى الوقت نفسه الأخذ بإنكاره وتطبيق القصاص مع لحظ العدل الاجتماعى فى بعض الحالات كالردع فى جريمة السرقة ومضاعفة العقوبة لبعض المستويات الرأسية والمسئولة... وفى المجال الخاص عندما يظلم أحد الناس نفسه بارتكاب آثام أو ذنوب لا تطولها العقوبة، فإن الوسيلة هى التوبة والمقاصة «إن الحسنات يذهبن السيئات».

خاتمة

أعتقد أننا اثبتنا فيما قدمناه لنظرية العدل فى الاسلام بعض المبادئ التى لا نرى خلافا عليها..

١ - من هذه المبادئ أن الاشارات الى العدل والالتزام به وما يتبعها من نهى عن الظلم وصلت من كثرة العدد وإحكام الصياغة درجة غرسته عميقا فى كافة مجالات الاسلام عقيدة وشريعة وسلوكا وكان عهد الرسول فى المدينة وفترة الخلافة الراشدة أفضل مما صوره أفلاطون فى جمهوريته تحقيقا للعدالة، ولما يظهر فى تاريخ البشرية ما يماثله .

٢ - ان القرآن الكريم اعتبر العدل تطبيقا للحق ونسب الحق الى الله نفسه وقرر القرآن أن إقامة السموات والأرض وإنزال الرسل والأنبياء وما جاءوا به من الكتب إنما كان بالحق وللحق وبذلك أضفى عليه قداسة وأصالة يصبح من الصعب معها التلاعب به وتحول دون أن تذهب به النسبية المزعومة وظهر هذا واضحا خلال الآيات التى استشهد بها وهى قليل من كثير لم يتيسر نقله. كما يشتهه الكثير من التفاصيل العملية لمضمون العدل من الممارسات النبوية. وأنه نتيجة لذلك فإن العدل أصبح واسطة عقد المجتمع أيام الرسول والخلفاء الراشدين.

مع هذا كله فقد شاهدت الاعوام التى تلت الاربعين عاما الذهبية التى تمثل حكم الرسول والخلافة الراشدة تدهوراً خطيراً للعدل، واهمالاً له

من مجالات الحياة، فى المجال السياسى انتفت الشورى والبيعة أو أصبحا شكلية وفى المجال الاقتصادى اهمل جباية الزكاة وصرفها الى مستحقيها وأستأثر الحكام بالمال، وأثقلوا الناس بالضرائب والمكوس والمصادرات وأكل الأموال بالباطل وفى الناحية الاجتماعية انحطت المرأة وفقدت حريتها وما أعطاها الاسلام من حقوق وعادت الحمية الجاهلية القديمة التى ندد بها الاسلام وحذر منها الخ. وسادت الامية والحرافات وتخلفت الزراعة والصناعة وانحطت مستويات الحياة.

٣ - إن المفارقة المأساوية التى تحز فى النفس هى: كيف يمكن لأمة لديها هذا التأصيل المحكم للعدالة والتركيز عليها فى كتبها المقدسة ثم يكاد العدل أن ينتفى منها ويسود الظلم والجور .. هل نقول إننا وضعنا رأسماننا كله فى القرآن وأن هذا القرآن قد نبذناه جانبا وجعلناه ظهريا..

هل نقول ان السرعة التى تطور بها المجتمع الاسلامى وما جاءت به الفتح من تغييرات جسيمة فى بنية هذا المجتمع حالت دون تأصل القيم الاسلامية فيه..؟

إن ما حدث فى المجتمع الاوربى هو نقيض ما حدث فى المجتمع الاسلامى. فلا تملك أوروبا نظرية للعدالة ولا يمثل العدل قيمة حاكمة فى حضارتها. ولا نجد فى كتبها كلها عشر معشار ما نجد عن العدل فى القرآن. والقيمة التى آمنت بها أوروبا ومارستها هى الحرية وهذه الحرية هى التى مكنت الملوك من حكم الجماهير والبابوات من التلاعب فى روح المسيحية، ولكنها - اى الحرية - هى نفسها التى مكنت العمال من

تكوين النقابات والكتاب من الدعوة الانسانية وهى التى مكنت الفئات التى وقع عليها ظلم الحكام والاثرياء من العمل والتكتل .. لنيل العدالة فى النهاية .

٤ - قد يظن البعض أن الاسلام لم يعن بالحرية إلى الدرجة الواجبة ومن هنا أوتى الاسلام . ولكن الحقيقة أن القرآن قرر أئمن وأهم حرية وهى حرية الفكر بصراحة ليس هناك ما يدانيها . « من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» وفى رسالتنا عن « قضية الحرية فى الاسلام » قلنا : إن القيم الاسلامية تنبثق عن الحق ولكن هناك قيمة واحدة لا يمكن ربطها بالحق نفسه هى حرية الاعتقاد وإن هذا لا يعود الى تعارض ما بين الحرية والحق ولكنه يعود الى أن حرية الاعتقاد هى سبيل الاهتداء الى الحق ومن ثم لا يكون للحق وصاية عليها أو مصادرة لها.

٥ - وهذا الدفع يدرأ عن الاسلام تهمة عدم التقدير للحرية اما ما عدا حرية الفكر من حريات فقد أقامها الاسلام على العدل وهو وضع لا يمكن نقده لأن اطلاق حرية الاعتقاد مع اقامة الحريات العملية على العدل توجد توازنا فى المجتمع وتحول دون تكرار مأساة سوء استخدام الحرية.

وهكذا نجد أنفسنا دون إجابة عن المفارقة المأساوية : أن توجد هذه القيم الثمينة كلها فى الاسلام ومع هذا يتدهور المجتمع الاسلامى ويسود فيه التخلف والظلم والاستغلال.

٦ - إن حل هذه المفارقة هو أن هذا المجتمع ليس إسلاميا حتى وإن كان يضم مسلمين يشهدون أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله. إن المجتمع كمجتمع اسلامى يفترض أن يقوم على المبادئ التى أقام الاسلام

عليها المجتمع وأولها: الحرية في الاعتقاد والعدل في العمل فإذا لم يتحقق هذا فليس هناك داع للقول بأنه مجتمع إسلامي إنه مجتمع غير إسلامي يضم أفرادا مسلمين.

وقد نستخلص من هذه الواقعة وما سبقها، أى أن المجتمع الأوربي يحقق الأهداف الإسلامية دون أن يدري ودون أن يدعى الإسلام وأن مجتمعنا نبذ الأهداف الإسلامية فى الوقت الذى يتمسح بالإسلام أن نقول إن المجتمع الأوربي قد يكون اقرب الى الإسلام من المجتمع العربى اليوم^(١) حتى وإن كان المجتمع الأوربي يتوصل الى العدالة عن طريق حرية الكفاح وليس عن طريق اصولية العدالة وهى احدى الاختلافات ما بين الإسلام والحضارة الأوربية.

ويمكن أن نسير مع هذه الواقعة الى نهايتها فنقول:

ان المجتمع الأوربي هو فى الواقع تطبيق للأهداف الإسلامية، وأن انخزال المجتمعات العربية عنها هو فى الواقع رفض لها. وان الإسلام قد يعيش فى أرض لا تحمل اسمه بل وترفع لواء الصليب أكثر مما يعيش فى بلاد ترفع لواء الهلال. فليس المهم الشعارات والمظاهر ولكن العمل والتطبيق.

إن إهمال أعمال العدل هو الذى سمح بوجود هذه المفارقة المأساوية، وأعمال العدل هو - وحده - الذى يخلصنا منها ويعيد إلى مجتمعنا إسلامه.

(١) لا يمنع هذا من وجود بعض التحفظات.

فهرست

٥

مقدمة

الباب الأول : نظرية العدل

فكر الفكر الأوروبي

- ١٢ افلاطون وجمهورية العدالة
- ٢٥ العدل في الفكر اليوناني (بعد افلاطون)
- ٣٠ العدل في الفكر الروماني
- ٣٧ فكرة العدل من القرون الوسطى حتى العصور الحديثة
- ٤٥ آثار العدل على بعض النظم ودفع الحركات الفئوية
-
- ٤٧ المثال الأول : محكمة العدل والانصاف
- ٥١ المثال الثاني : قانون الفقير
- ٥٢ المثال الثالث : كفاح العمال عن طريقه النقابات
- المثال الرابع : تمرد بحارة الاسطول البريطاني سنة
٥٧ ١٧٩٧
- ٦٩ المثال الخامس : انتفاضة المصبتات

الباب الثالث: نظرية العدل فكر الإسلام

٧٥ المنزلة الفريدة للعدل فى الاسلام
٧٩ ما هو العدل
٨٣ اشارات القرآن الكريم الى العدل
٩٠ الحق فى القرآن الكريم
٩٧ التفاعل بين العدل والحق
١٠٠ آثار العدل على الفكر الاسلامى
١٠٩ شبهة مجافاة بعض العقوبات الاسلامية لمقتضى العدل
١١٥ فهم المجتمع الاوروبى للجريمة والعقوبة
١٢٠ عود على بدء: فهم الاسلام للجريمة والعقوبة
١٢٥ معالجة القانونيين المعاصر من للعدالة فى الاسلام
١٢٩ الخطوط العريضة لنظرية العدل فى الاسلام
١٣٣ خاتمة

بقلم المؤلف

أ - مؤلفات

- ١ - ثلاث عقبات فى الطريق إلى المجد (١٩٤٥)
- ٢ - ديمقراطية جديدة (١٩٤٦)
- ٣ - على هامش المفاوضات (١٩٤٧)
- ٤ - مسؤولية الانحلال بين الشعوب والقادة سجل يوضحها القرآن الكريم
- ٥ - ترشيد النهضة (صدرور بالمطبعة) (١٩٥٣)
- ٦ - الازمة والبطالة فى الرأسمالية (١٩٥٣)
- ٧ - موقف الفكر العربى تجاه المذاهب السياسية المعاصرة (١٩٥٧)
- ٨ - دور المنظم فى الحركة النقابية (١٩٥٧)
- ٩ - قصة فرسان العمل (١٩٦٢)
- ١٠ - القانون والقضاء فى المجتمع الاشتراكى (١٩٦٣)
- ١١ - نشأة الحركة النقابية وتطورها (طبعتان) (١٩٦٦)
- ١٢ - التنظيم والبيان النقابى (ثلاث طبعات) (١٩٦٦)
- ١٣ - فى التاريخ النقابى المقارن - طبعتان (١٩٦٧)
- ١٤ - دور النقابات فى المجتمع الاشتراكى (١٩٦٧)
- ١٥ - مسؤولية القيادات النقابية ملحق مجلة العمل العدد ٣٦ سنة (١٩٦٧)
- ١٦ - الثقافة العمالية بين حاضرها ومستقبلها (١٩٦٩)
- ١٧ - منظمة العمل الدولية - ملحق مجلة العمل العدد ٦٤ سنة (١٩٦٩)
- ١٨ - الحركة العمالية الدولية ملحق العمل العدد ٧٢ سنة (١٩٧٠)
- ١٩ - العمل فى الاسلام - ملحق مجلة العمل العدد ٨٥ سنة (١٩٧١)
- ٢٠ - محاضرات فى الادارة النقابية (١٩٧٢)

- ٢١ - الحرية النقابية ملحق مجلة العمل مارس (١٩٧٢)
- ٢٢ - روح الاسلام (١٩٧٢)
- ٢٣ - العمال والدولة العصرية ملحق مجلة العمل عدد مايو سنة . (١٩٧٥)
- ٢٤ - قضية الانتاج (١٩٧٣)
- ٢٥ - ظهور وسقوط جمهورية فايمار (١٩٧٧)
- ٢٦ - حرية الاعتقاد فى الاسلام (طبعتان) (١٩٧٧)
- ٢٧ - بحوث فى الثقافة العمالية (١٩٧٨)
- ٢٨ - الدعوات الاسلامية المعاصرة مالها وما عليها (١٩٧٨)
- ٢٩ - من محو الأمية حتى الجامعة العمالية ملحق مجلة العمل مايو (١٩٧٩)
- ٣٠ - الجامعة العمالية (١٩٧٩)
- ٣١ - الأصول الفكرية للدولة الاسلامية (١٩٧٩)
- ٣٢ - بيان رمضان (طبعتان) (١٩٧٩)
- ٣٣ - الأصول العظيمة : الكتاب والسنة (١٩٨٢)
- ٣٤ - الفريضة الغائبة : جهاد السيف أو جهاد العقل (١٩٨٤)
- ٣٥ - الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة (١٩٨٦)
- ٣٦ - الربا وعلاقته بالممارسات المصرفية والبنوك الاسلامية (١٩٨٦)
- ٣٧ - الحركة العمالية الدولية (كبير) (١٩٨٨)
- ٣٨ - مشروع لاصلاح الحركة النقابية (١٩٨٧)
- ٣٩ - تاريخ الثقافة العمالية فى مصر (١٩٨٧)
- ٤٠ - الحساسية الدينية (وسيط) دار الزهراء (١٩٨٨)
- ٤١ - الإسلام هو الحل (٨١٣ صفحة) (١٩٨٨)
- ٤٢ - تفسير حديث « من رأى منكم منكراً » (١٩٨٨)
- ٤٣ - خطابات حسن البنا الشاب إلى أبيه (١٩٩٠)
- ٤٤ - الاسلام والعقلانية (١٩٩١)
- ٤٥ - العمل الإسلامى لارساء سيادة الشعب والحكم الدستورى (١٩٩١)

- ٤٦ - رسالة إلى الدعوات الاسلامية من دعوة العمل الإسلامى (١٩٩٢)
- ٤٧ - البرنامج الإسلامى (١٩٩٢)
- ٤٨ - الايمان بالله (١٩٩٣)
- ٤٩ - كلا ثم كلا (١٩٩٤)
- ٥٠ - الجمع بين الصلاتين (١٩٩٤)
- ٥١ - مسئولية فشل الدولة الاسلامية وبحوث أخرى (١٩٩٥)
- ٥٢ - نظرية العدل فى الفكر الاوروبى والفكر الاسلامى ... (١٩٩٥)

ب - كتب الاتحاد الاسلامى الدولى العمل

- ٥٣ - الاتحاد الاسلامى الدولى للعمل (١٩٨٠)
- ٥٤ - أزمة النقاية (١٩٨٠)
- ٥٥ - الاسلام والحركة النقاية (ثلاث طبعات) (١٩٨٠)
- ٥٦ - الاتحاد الاسلامى الدولى للعمل يبدأ المسيرة (١٩٨١)
- ٥٧ - الخيار الصعب (١٩٨٢)
- ٥٨ - رسالة الاسلام (١٩٨١)
- ٥٩ - أخت الصلاة المهجوة (١٩٨٢)
- ٦٠ - الحركة النقاية من منطلق اسلامى (١٩٨٣)
- ٦١ - الاتحاد الاسلامى الدولى للعمل فى عامين (١٩٨٣)
- ٦٢ - الحساسية الدينية (وجيز) (١٩٨٣)
- ٦٣ - العودة إلى القرآن (١٩٨٣)
- ٦٤ - نظم الثقافة العمالية فى اوطن العربى (١٠٨٤)
- ٦٥ - وجوه الائتلاف والاختلاف بين الرأسمالية والشيوعية
- والاسلام (١٩٨٤)
- ٦٧ - الدولة العصرية (١٩٨٥)
- ٦٨ - رؤية لمضمون الحكم بالقرآن (١٩٨٥)

- ٦٩ - محكمة العدل الدولية الاسلامية (١٩٨٥)
 ٧٠ - لا حرج (قضية التيسير فى الاسلام) (١٩٨٦)
 ٧١ - نحن ودعوتنا (١٩٨٦)
 ٧٢ - لست عليهم بمسيطر (قضية الحرية فى الاسلام) ... (١٩٨٦)
 ٧٣ - تعميق حاسة العمل (١٩٨٦)
 ٧٤ - العهد (١٩٨٧)
 ٧٥ - الشورى فى الادارة (١٩٨٧)
 ٧٦ - الحركة العمالية الدولية (وسيط) (١٩٨٧)
 ٧٧ - عمال السودان والسياسة (مع آخرين) (١٩٨٧)
 ٧٨ - الحرية النقابية ثلاثة أجزاء (١٩٨٩)
 ٧٩ - الحركة النقابية السودانية تجد نفسها (١٩٨٩)
 ٨٠ - نحو حركة نقابية مثقفة ودور الكتاب فى ذلك (١٩٩٠)
 ٨١ - الحركة النقابية حركة انسانية (١٩٩٢)
 ٨٢ - الاضراب والمواثيق الدولية التى تعترف به (١٩٩٣)
 ٨٣ - النقابات المهنية المصرية فى معركة ال بقاء (١٩٩٣)
 ٨٤ - منظمة العمل الدولية (١٩٩٤)
 ٨٥ - نحو تعددية نقابية دون تغت أو احتكار (١٩٩٤)
 ٨٦ - الحركة النقابية المصرية عبر مائة عام ١٨٩٥ - ١٩٩٥ (١٩٩٥)
 ٨٧ - المعارضة العمالية فى عهد لينين (١٩٩٥)

ج - مترجمات ومراجعات

- ٨٨ - النقابات فى الولايات المتحدة (١٩٦٢)
 ٨٩ - النقابات فى المملكة المتحدة (١٩٦٢)
 ٩٠ - النقابات فى الاتحاد السوفيتى (١٩٦٢)
 ٩١ - النقابات فى السويد (١٩٦٣)

- ٩٢ - النقابات فى بورما (١٩٦٣)
 ٩٣ - النقابات فى الملايو (١٩٦٣)
 ٩٤ - الازمة المقبلة (١٩٦٣)
 ٩٥ - العمالة والتنمية الاقتصادية (١٩٦٦)
 ٩٦ - مدخل لدراسة الأجور (١٩٦٦)
 ٩٧ - الادارة العمالية فى يوجسلافيا (١٩٦٧)
 ٩٨ - العمل بجابه عصرأ جديدا (١٩٦٨)
 ٩٩ - الديمقراطية النقابية (١٩٦٩)
 ١٠٠ - دستور منظمة العمل الدولية (١٩٧٠)
 ١٠١ - توصيات منظمة العمل الدولية (١٩٧١)
 ١٠٢ - اتفاقيات العمل الدولية فى مجلدين (١٩٧١)
 ١٠٣ - البرنامج العالمى للعمالة (١٩٧١)

وكل هذه الكتب باستثناء الديمقراطية النقابية والازمة المقبلة من مطبوعات منظمة العمل الدولية .

رقم الإيداع ٩٥/٥٢٣٣

دار الطباعة الحديثة

٧ كنيسة الأرمن - أول شارع الجيش
 تليفون : ٥٩٠٨٣١٨ - فاكس : ٥٨٩٣٠٦٥